NIETZSCHE

Sobre su vida y su filosofía

Nueva edición corregida
y ampliada, del libro *Nietzsche*,
publicado en noviembre de 2022,
ISBN: 978-84-18123-73-3,
agarninet@gmail.com
Septiembre de 2025

NIETZSCHE

Sobre su vida y su filosofía

II

Antonio García Ninet

Catedrático y Doctor en Filosofía

7. La "moral" personal de Nietzsche

A pesar de que Nietzsche se caracteriza de manera especial por sus constantes y acertadas críticas contra la moral absoluta y que, por ello, es considerado como un "inmoralista", sin embargo son muchas las ocasiones en que parece defender principios de carácter moral, utiliza categorías morales y llega a considerarse como poseedor de "una moral *más estricta* que cualquier otro". Al menos así se lo comentaba al hasta entonces amigo Paul Rée, a propósito de su ruptura con Lou Salomé, producida a finales de 1882:

> "…La Lou de Orta era un ser distinto al que volví a ver más tarde. Un ser carente de ideales, de metas, de deberes, de pudores. ¡Y en el nivel más bajo de la humanidad, a pesar de su buena cabeza!
>
> Ella misma me ha dicho que no tiene moral — ¡y yo he creído que, como yo, poseía una moral *más estricta* que cual-

quier otro! Y que continuamente, cada día, cada hora, le sacrificaba una parte de sí misma"[1].

A pesar de haber llegado a la conclusión de que la moral sólo era "una especie de astrología"[2] y a pesar de la crítica de la *moral del deber*, expuesta en tantos lugares de su obra, como en "Las transformaciones del espíritu" de *Así habló Zaratustra*, en *Aurora* o en *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche defendió -o dijo defender- determinados principios morales, aunque no siempre fue coherente con ellos y, desde luego, su defensa de una moral personal la hizo desde una perspectiva ajena por completo a la de la *moral absoluta*.

No obstante, en cuanto el lenguaje de la moral absoluta que había criticado tenía especial fuerza expresiva, no tuvo inconveniente en utilizarlo para referirse a tales principios, aunque, tal vez, sin dar a los términos que utilizó el sentido de aquella moral -a pesar de que en varias ocasiones parece que tuvo la tentación de dárselo-, y tratando de expresar con ellos los principios "morales" subjetivos por los que trataba de dirigir su vida.

Hay que decir, por lo que se refiere a estos principios, que no fueron constantes a lo largo de su vida, sino que sufrieron una llamativa evolución y que incluso en determinados momentos algunos de ellos coexistieron, al menos en sus escritos, a pesar de su incompatibilidad esencial.

La obra de Nietzsche tiene gran cantidad de páginas dedicadas a la crítica de la moral, pero no dispone de un esquema en el que se expongan de forma sistemática sus ideas personales acerca de esta cuestión. Parece que la explicación de esta ausen-

[1] CO IV, 362. *A Paul Rée en Stibbe* (Borrador); <Rapallo, última semana de diciembre de 1882>.

[2] " 'El orden moral del mundo' —una especie de astrología" (FP III, Otoño de 1880, 6 [242].

cia se debe a la rápida evolución de su pensamiento, que le llevó a defender con poco tiempo de diferencia planteamientos morales diversos y, en ocasiones, contradictorios.

En este punto muestro con algún comentario sus planteamientos morales más destacados, comenzando por señalar que en algunos momentos Nietzsche declara tener su propia moral, a pesar de las muchas ocasiones en que había proclamado que no existían fenómenos morales.

Es evidente, por ello, que sus ataques a la moral no se dirigían contra toda forma de moral sino especialmente contra la *moral absoluta*, que pretendía imponer al hombre supuestos *deberes* con carácter incondicional, como el imperativo categórico kantiano, y contra otras formas de moral, como la *moral de esclavos* -en especial, la *moral cristiana*-, en cuanto implicaban una humillación del hombre y un desprecio de la vida terrena, pero no *la moral creadora* del propio individuo, que trata de vivir de acuerdo con normas personales que considera valiosas para dirigir su vida, proyectándolas en sus acciones en cuanto se correspondan con su ser más propio, confiriendo valor a su vida.

7. Los "principios morales" de Nietzsche

Una constante general en la vida de Nietzsche fue la de no dejarse arrastrar por el modo de pensar o de comportarse de la masa y la de tratar de actuar siempre de acuerdo con su propio modo de ser.

Por tal motivo adoptó el lema de *Píndaro*, reflejado en diversos momentos de su obra, "llega a ser el que eres". Una variación de ese lema le sirvió para subtitular *Ecce homo*, una de sus últimas obras, cuyo subtítulo es "cómo se llega a ser lo que se es". Es como si en esos momentos Nietzsche estuviera siendo

consciente del final de su vida lúcida y se presentase a sí mismo habiendo cumplido con aquella máxima de fidelidad a su propia personalidad, no habiéndose dejado llevar por la tentación de vivir una vida en la que su ser más propio hubiera quedado anulado por la comodidad de ser simplemente uno más en el redil de quienes se rinden ante la tentación de *ser como los demás*, en lugar de tratar de pensar y de vivir de acuerdo con los valores y principios que mejor expresen su ser más propio.

En este sentido, ya en 1873, en *Schopenhauer como educador*, escribía:

> "Cuando el gran pensador desprecia a los hombres, desprecia su pereza, porque por ella se asemejan a productos fabricados en serie, indiferentes, indignos de evolución y de enseñanza. El hombre que no quiera pertenecer a la masa únicamente necesita dejar de mostrarse acomodaticio consigo mismo; seguir su propia conciencia que le grita: «¡Sé tú mismo! Tú no eres eso que ahora haces, piensas, deseas»"[3] .

Si nos preguntamos qué significaba para Nietzsche el lema de Píndaro "llega a ser el que eres", parece que, utilizando categorías aristotélicas, podría significar: "Llega a ser en acto lo que eres en potencia", es decir, "dirige tu vida hacia aquello en lo que tu ser más propio se realizará de manera más plena y satisfactoria". Y también:

> "No abandones tus propios valores y tu personalidad para seguir a otros como si fueras un simple borrego. Sigue tu propio camino".

Ya en otro momento había escrito: "¿Quieres seguirme? Síguete a ti mismo", queriendo decir que la única forma de seguirle era haciendo lo que él hacía: Seguir el propio camino y no el de otros.

[3] *Consideraciones intempestivas* I: *Schopenhauer como educador*.

Desde luego, lo que Nietzsche aborrecía era la actitud de quienes se dejaban arrastrar por la masa despersonalizada, esa masa a la que en ocasiones había calificado como "arena humana", término que sugiere de manera natural el modo de ser de quien renuncia a ser el conductor de su propia vida hacia los ideales y objetivos que considere más valiosos, y se deja arrastrar por la masa informe, al igual que los diminutos granos de arena, que, muy abundantes, sólo sirven para ser pisados.

Posteriormente y en una dirección que profundizaba en el lema de Píndaro, tanto en *Así habló Zaratustra* como en otros escritos defendió la superación de la moral tradicional del "deber" por la *moral creadora* relacionada con la *proyección del propio ser*. En este sentido, al comienzo de *Así habló Zaratustra* y en referencia a la moral, habló de "las tres transformaciones del espíritu":

> "Os indico las tres transformaciones del espíritu: La del espíritu en camello, la del camello en león y la del león en niño"[4].

El *camello* simboliza al hombre de la *moral absoluta*, cargado con el peso de los supuestos "deberes morales absolutos"; el *león* simboliza al hombre que se enfrenta a las falsedades de dicha moral y consigue rebelarse frente a ellas, al hombre que frente al "tú debes" de la supuesta moral absoluta proclama de manera desafiante: "Yo quiero", desterrando de su conducta aquellas acciones que provengan de aquella moral de los deberes impuestos desde fuera; el *niño*, finalmente, representa la última transformación exigida para que la voluntad del hombre se convierta en un juego creador que establezca nuevas tablas de valores desde la inocencia más absoluta. Una vez superada la moral del *deber*, puede ya vivir proyectando creadoramente su

[4] Z, I, "De las tres transformaciones".

propio ser en sus acciones, al igual que el niño en sus juegos, y, por eso, la frase con la que Nietzsche resume tal modo de actuar es "Yo soy" en cuanto es ese "yo" el creador de sus valores y de sus acciones:

> "Es el niño inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, un santo decir 'sí'. Sí, hermanos míos, para el juego de la creación es necesaria una santa afirmación"[5].

2) En algún momento, como en *Aurora*, llegó a valorar positivamente la moral como una *recomendación* de determinadas normas que podrían establecerse a partir de la confluencia de intereses en una comunidad o incluso en la misma humanidad, pero en ningún caso como una *imposición* que estuviera por encima de la propia voluntad:

> "Sólo en el caso de que la humanidad tuviera un fin universalmente reconocido se podrían *proponer imperativos* en la manera de obrar [...] Distinto sería *recomendar un fin* a la humanidad [...] Mas hasta ahora estaba colocada la ley por encima de nuestra voluntad"[6].

3) En algunos momentos excepcionales de su actividad filosófica y a pesar de sus duras críticas y condenas contra la moral cristiana, forma principal de la *moral de* esclavos, llegó a defender un modo de vida como el que, según él, pudo haber sido la forma de vida de Jesús de Nazareth.

Esta defensa aparece especialmente en *Aurora*, pero reaparece en sus fragmentos póstumos de 1887-1888, tiempo en el que, sorprendentemente, estaba defendiendo a la vez la muerte de los débiles y malformados para favorecer la rápida evolución del hombre para dar paso a la aparición del superhombre.

---

[5] Ibidem.

[6] A, I, 108. La cursiva es mía.

Si el ideal por favorecer esa llegada del superhombre era realmente extraño, mucho más extraño e incomprensible era que fuera capaz de defender *al mismo tiempo* el ideal basado en la supuesta forma de vida de Jesús, tan ligada al amor al hombre -según la interpretación del propio Nietzsche-, y el ideal del superhombre, tan desligada del más mínimo afecto a los demás, hasta el punto de considerar necesaria la muerte de los débiles y malformados para acelerar la aparición de dicho superhombre y la creación de una nueva sociedad dirigida por la aristocracia -los superhombres- y esclavizadora de la masa.

Así, en *Aurora*, que lleva como subtítulo "Reflexiones sobre los prejuicios morales", es decir, un subtítulo que ya refleja la superación de la moral que se había producido en su pensamiento, llegó a defender en algún momento, aunque sin la creencia en Dios, unos valores muy próximos a los del cristianismo de Jesús de Nazareth, tal vez como consecuencia del recuerdo nostálgico de su padre y de la educación y del ambiente familiar de su infancia y de su juventud o tal vez también porque, según él mismo llega a declarar, ese ideal de vida le seguía convenciendo de algún modo, pese a su contradicción con la "moral de señores" que defendió como principio general de su pensamiento moral. En este sentido, escribió:

> "¡Vivir sin fama, o siendo objeto de amistosas burlas […] ser, en cierto modo, el médico de los pobres de espíritu; […] ¡Ser como una posada modesta, abierta a todos, pero que se olvida en seguida o inspira burlas! ¡No aventajar en nada, ni en alimentación mejor, ni en aire más puro, ni en espíritu más alegre, pero dar siempre, devolver, comunicar, empobrecerse! ¡Saber hacerse pequeño, pero volverse accesible a muchos, sin humillar a nadie! […] ¡Obrar siempre con el mismo género de amor y con el mismo egoísmo y el propio goce de sí mismo!

> [...] ¡Eso sería una vida, eso sería una razón para vivir mucho tiempo!"[7].

Se trataba de unas reflexiones radicalmente alejadas del conjunto de sus críticas a la serie de prejuicios morales a los que se refería en esa obra, en *Aurora*. Y la inclusión de ese ideal de vida era tan contradictoria con otros planteamientos que defendía en aquella misma obra que envió unas notas a sus amigos F. Overbeck y P. Rée para presentarles una justificación del motivo de esta defensa de una forma de vida tan próxima a la de Jesús de Nazareth, tal como el la veía -o quiso verla-, pero tan contraria a sus ideas más generales y constantes.

En otros momentos Nietzsche había valorado muy positivamente la forma de vida de Jesús de Nazareth, pero siempre criticó la moral de esclavos representada por el cristianismo que surgió a partir de la supuesta muerte de Jesús en la cruz, un cristianismo muy alejado de lo que fue la vida del propio Jesús y muy contrario a los principios que orientaron el sentido de los escritos de Nietzsche en su vida adulta.

Por otra parte, el ideal de vida que reflejó en ese pasaje de *Aurora* fue radicalmente contrario a los principios que había estado defendiendo en esa misma obra y a los que defendió en obras posteriores, como en *Así habló Zaratustra*, *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral* y diversas obras y escritos póstumos de sus últimos años de vida lúcida, en los que llegó a defender la esclavización de la masa, el sacrificio de la misma humanidad y la muerte de los malformados.

No obstante, entre noviembre de 1887 y marzo de 1888, en uno de sus fragmentos póstumos aparece de nuevo un escrito con un contenido similar al de *Aurora* por lo que se refiere a la

[7] *Aurora*, V, 449.

defensa de un ideal de vida acorde con el ejemplo de Jesús de Nazareth según lo vio el propio Nietzsche. Dice así:

> "La vida ejemplar consiste en el amor y la humildad; en la abundancia del corazón que no excluye ni a los más humildes; en la renuncia formal a querer-tener-razón, a la defensa, a la victoria en el sentido de un triunfo personal; en la fe en la bienaventuranza aquí, en la tierra, a pesar de la miseria, la resistencia y la muerte; en la reconciliación, en la ausencia de cólera, de desprecio; en no querer recibir recompensas; en no haberse atado a nadie; en no tener maestros en el sentido religioso más espiritual; en una vida muy orgullosa sometida a la voluntad de llevar una vida de pobreza y de servicio"[8].

Lo más sorprendente de este escrito, como ya he dicho, es su planteamiento indudablemente contradictorio con sus pasajes críticos contra la moral, pero también que por ese mismo tiempo estaba defendiendo sus ideas más extremas, llegando a propugnar la esclavización de la masa y la muerte de los malogrados, valorando "el elevado deber de sacrificar seres humanos" en favor de "la prosperidad de la especie".

En efecto, en la primavera de 1888 contrapuso su entusiasmo por la selección natural de la especie y por la lucha por la vida, así como por la eugenesia, que debía dar lugar a la aparición del superhombre y la esclavización de la masa, al principio cristiano del amor y de la igualdad de todos los seres humanos ante Dios. En este sentido, en la primavera de 1888 escribió en sus fragmentos póstumos:

> "…El cristianismo tomó al individuo de modo tan importante, lo puso de una manera tan absoluta que ya no pudo sacrificarlo: pero la especie solamente subsiste con sacrificios humanos... Ante Dios todas las «almas» llegan a ser iguales: ¡pero esa es

[8] FP IV, Noviembre de 1887-Marzo de 1888, 11 [275].

> precisamente la más peligrosa de todas las evaluaciones posibles! Si se equipara a los individuos, entonces se cuestiona a la especie, entonces se favorece una práctica que conduce a la ruina de la especie: el cristianismo es el contraprincipio opuesto a la selección. Si el degenerante y el enfermo («el cristiano») debe tener tanto valor como el sano […], entonces el curso natural de la evolución se corta y la innaturaleza [Unnatur] se convierte en ley... Este amor universal a los seres humanos es en la práctica la preferencia por todo lo sufriente, lo malparado, lo degenerado: de hecho, tal amor a los seres humanos ha rebajado y debilitado la fuerza, la responsabilidad, el elevado deber de sacrificar seres humanos […] Para la prosperidad de la especie es indiferente que algunos individuos cualesquiera se sacrifiquen a sí mismos (— sea de manera monacal y ascética o con la ayuda de cruces, hogueras y patíbulos, como «mártires» del error). La especie necesita el ocaso de los malogrados, de los débiles, de los degenerados: pero precisamente a ellos se dirigió el cristianismo como fuerza conservadora, y todavía intensificó ese en sí ya tan poderoso instinto de los débiles"[9].

En este caso, su defensa de la especie por encima del individuo, hasta el punto de plantear el "el elevado deber de sacrificar seres humanos", es lo que condujo a Nietzsche a considerar que la actitud del cristianismo, anteponiendo el bien del individuo sobre el de la especie, era negativa "para la prosperidad de la especie". Durante ese tiempo Nietzsche consideró urgente impulsar la evolución y la eugenesia en el hombre, al margen de los sacrificios que tal proceso implicase, con tal de conseguir la rápida aparición evolutiva del superhombre -o suprahombre- y su triunfo sobre la masa y su "moral de esclavos".

Por ese mismo tiempo y llevado de esta obsesión por la mejora evolutiva de la especie humana, ya en 1888, escribe como uno de los aspectos del punto de vista anterior:

[9] FP IV, Primavera de 1888, 15 [110].

> "Lo que es débil y malogrado debe perecer: imperativo supremo de la vida"[10].

Al margen de la defensa de la prosperidad de la especie, que Nietzsche presenta como argumento para propugnar la muerte de los débiles y malformados, lo más llamativo del caso es la casi total coincidencia en el tiempo de este planteamiento con respecto a aquel otro en el que defiende el ideal de vida propio de Jesús de Nazareth. Resulta realmente sorprendente su absoluta falta de coherencia. Es como si en cada momento, según le dictaba su inspiración, se dejase llevar por ella, sin tener en cuenta para nada los planteamientos contrarios que simultáneamente había estado defendiendo, sin importarle para nada la falta de coherencia entre ellos. De nuevo, pues, la visceralidad del momento por encima de la racionalidad y la coherencia.

4) En algunas ocasiones Nietzsche dijo tener unos principios morales de carácter privado, inspirados en R. W. Emerson. En una carta de finales de 1882 se los expone a Paul Rée diciéndole:

> "—¡Lea el *Sanctus Januarius* entero! Ahí está recogida mi moral privada, como suma de *mis* condiciones existenciales, que prescriben un *deber* sólo en el caso de que me QUIERA *a mí* mismo.
> […]
> ¡*Adieu*, querido y viejo amigo! Y que también para usted «toda experiencia sea útil, todos los días sagrados y todos los hombres divinos» — como lo son para mí."[11].

[10] FP IV, Primavera de 1888, 15 [120].

[11] CO IV 292. *A Paul Rée en Stibbe.* Naumburg d/Saale. <Finales de agosto de 1882>.

En relación con estas palabras conviene atender no sólo a los principios concretos que presenta sino especialmente a las palabras del párrafo anterior, que…

> …"prescriben un *deber* sólo en el caso de que me QUIERA *a mí* mismo",

palabras que dejan claro que tales principios no los adopta como si sintiera el deber absoluto de actuar de acuerdo con ellos, sino sólo en cuanto "me QUIERA a mí mismo". Es decir, que, de acuerdo con el egoísmo absoluto que defiende, Nietzsche antepone a cualquier principio o supuesto deber el hecho de que se corresponda con su propio "querer", de manera que su principio moral puede enunciarse en forma de un imperativo hipotético: *Si me quiero a mí mismo, debo actuar de acuerdo con los principios según los cuales* «toda experiencia debe [ser] útil, todos los días sagrados y todos los hombres divinos»", ejemplo de imperativo que, según señaló Kant, no tendría carácter moral por la subordinación del supuesto *deber* a un *querer* anterior, condición de dicho *deber*.

En relación con los principios o consejos que defiende en ese momento hay que decir que los tres parecen sensatos y razonables, sobre todo si no se plantean en el sentido de los *deberes absolutos* ya criticados por Nietzsche, sino sólo como recomendaciones útiles para vivir una vida satisfactoria.

Sin embargo y por lo que se refiere al tercero –"[que] todos los hombres [sean] divinos [para ti]"- hay que señalar, en primer lugar, que guarda una estrecha semejanza con la formulación del *imperativo categórico* kantiano "que el hombre sea para ti siempre hombre y no cosa", pero, en cuanto Nietzsche había criticado adecuadamente dicho imperativo, no podía asumirlo ahora desde una perspectiva moral relacionada con tales

deberes absolutos sino sólo desde una *opción personal*, como él mismo reconoce.

Por otra parte, desde el momento en que había apoyado el sacrificio o la muerte de los débiles y malformados, defendiendo que los individuos debían estar al servicio de la especie y no la especie al servicio de los individuos, y defendiendo igualmente que la masa debía sacrificarse o estar al servicio de la aristocracia, era evidente la *contradicción* entre ambos principios, y era igualmente evidente que el principio que prevaleció en su pensamiento durante los últimos años de su vida lúcida no fue precisamente el de que *todos los hombres fueran divinos* sino *el derecho de la aristocracia a esclavizar a la masa y a eliminar a quienes considerase malformados o débiles*.

Teniendo en cuenta que la carta a Paul Rée, en la que defiende el principio de la *divinidad de todos los hombres*, contradice la serie de ocasiones en que defiende el *sacrificio* de la masa o de la misma humanidad, es evidente que Nietzsche fue claramente incoherente con dicho principio, hasta el punto de llevar a pensar que, cuando escribió la frase " [que] todos los hombres [sean] divinos [para ti] — como lo son para mí" o bien no era consciente de lo que escribía, o era realmente insincero o totalmente contradictorio con las ideas que estaba defendiendo al menos desde el año 1871, pero más acusadamente elitistas a partir de su ruptura con Lou Salomé.

Además, siendo la carta que escribe a Paul Rée de finales de 1882, cuando recientemente se había producido su ruptura con Lou, de la cual consideraba especialmente responsable a Paul Rée, aunque también a su propia hermana, es posible que la insinceridad de Nietzsche estuviera motivada por el deseo de transmitirle cierto mensaje para él y para Lou, como podría ser: "mientras vosotros os habéis burlado de mí y me habéis despre-

ciado y tratado de loco, yo, *que tengo una moral muy superior a la vuestra*, considero que todo ser humano es divino".

Otra interpretación más sencilla podría consistir en que su conocimiento del pensamiento de R. W. Emerson le hubiera inspirado y tentado de forma especial, hasta el punto de llegar a escribir con "sinceridad momentánea", como si en esos momentos lo sintiera de verdad, que *todo hombre era divino para él* -del mismo modo que en unas ocasiones había escrito con sumo respeto y admiración acerca del cristianismo de Jesús de Nazareth mientras que en otras lo había criticado muy duramente-. No obstante, hay que tener presente que tal moral no tendría nada de extraordinario, en cuanto el valor de cualquiera de sus tres principios queda subordinado al hecho de que "me QUIERA a mí mismo".

En cualquier caso, estas ideas se encontraban en el polo opuesto del elitismo tan absoluto que defendía habitualmente, acompañado de la obsesión por esclavizar a la plebe y por eliminar a los malogrados, todo lo cual no parece que tuviera mucho que ver con la idea de que todos los hombres fueran divinos para él, aunque en la práctica de su vida personal fuera siempre respetuoso con todas las personas en general.

Como acabo de decir, su falta de coherencia con este principio se puso de manifiesto en diversos momentos de su obra:

Concretamente en el año 1871, había escrito un prólogo a *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*, dedicado a R. Wagner, en el que decía:

> "Usted [señor Wagner] sabe que repudio y aborrezco esa noción errónea de que el pueblo, cuando no el Estado, ha de ser un "fin en sí mismo" […] Ni el Estado ni el pueblo,

> ni tampoco la humanidad, existen por sí; *el fin está en sus cúspides, en los grandes 'individuos'* "[12].

Tiempo después, en *Así habló Zaratustra* (1883-1885), en su primera parte, escrita en enero de 1883, reflejando en su escrito un intenso sentimiento de desprecio hacia la masa de la plebe cristiana, que, despreciando la vida terrena, esperaba "la vida eterna", insistió en un elitismo de manera mucho más acusada y defendiendo además la "ayuda a morir" a quienes despreciaban esta vida:

> "Repleta está la tierra de gentes que sobran, corrompida está la vida por los superfluos. ¡Bueno será que alguien les saque de esta vida, con el señuelo de la "vida eterna!" […] ¡Desearían estar muertos, y nosotros deberíamos respaldar su voluntad! ¡Guardaos de resucitar esos muertos y de violentar esos féretros que andan![13].

Poco después, en 1886, en *Más allá del bien y del mal*, insistía de manera más dura en estas mismas ideas:

> "…lo esencial de una aristocracia buena y sana es que no se siente función (de la realeza o de la comunidad), sino su *sentido* y suprema justificación; ―que, por ende, acepta sin inmutarse el sacrificio de innumerables seres humanos que *por ella* tienen que ser reducidos a la condición de hombres incompletos, de esclavos e instrumentos. Su creencia fundamental debe ser la base y fundamento sobre el cual un tipo selecto de seres pueda elevarse hacia su tarea superior y, en un plano general, una existencia superior"[14].

Y posteriormente, ya en 1888, el último año de su vida lúcida -aunque al parecer no tan lúcida-, insistió en esta misma

[12] OT, Prólogo a Richard Wagner, originalmente proyectado en febrero de 1871. La cursiva es mía.

[13] Z, I, "De los predicadores de la muerte".

[14] BM, IX, parág. 58.

idea tan opuesta a su consideración del hombre como una realidad "divina", escribiendo en sus escritos póstumos:

> "Hay que amputar los miembros enfermos: primera moral de la sociedad. […] La sociedad es un cuerpo en el que a ningún miembro le es lícito estar enfermo si el cuerpo no quiere correr ningún peligro en absoluto: un miembro enfermo que se corrompe tiene que amputarse: yo llamaré por su nombre a los *tipos amputables* de la sociedad... Se debe venerar la fatalidad: la fatalidad que le dice al débil: perece..."[15]

No parece nada fácil comprender cómo Nietzsche pudo estar tan seguro de que la eliminación de los débiles y malformados y la esclavización de la masa tuvieran que repercutir en la mejora de la especie humana, ni que la eliminación de esas vidas humanas fuera la mejor solución para la supuesta rápida mejora de la especie. Pero lo más incomprensible es que considerase la problemática mejora de la especie como un motivo tan importante como para justificar la muerte de esos seres humanos de quienes poco tiempo atrás había escrito que valoraba como "divinos", es decir, como absolutamente respetables, sin diferenciar entre fuertes y débiles.

A pesar de lo incomprensible que sea este cambio, parece que tanto los planteamientos de los sofistas Trasímaco y Calicles en favor del dominio del fuerte sobre el débil y de la esclavización de éste como la obra de Ch. Darwin acerca de la evolución de las especies y la popularización de la eugenesia por parte de F. Galton influyeron en Nietzsche de un modo especialmente intenso, hasta el punto de haberle llevado a tal conclusión, tan carente de respeto por la vida humana, por muy débil o malograda que estuviera en comparación con lo que debía ser la vida de los hipotéticos superhombres.

[15] FP IV, Primavera de 1888, 15 [13].

Posiblemente la enfermedad, cuya evolución parecía haberse acelerado a partir de 1883 quizá como consecuencia, al menos en parte, de su dolorosa ruptura con Lou Salomé, había comenzado a tener sus manifestaciones más graves a nivel psíquico-cerebral con esas ideas tan absurdas, que él llegó a considerar tan naturales y deseables.

7.2. Crítica al utilitarismo. El héroe.

Por lo que se refiere a la *crítica al utilitarismo* Nietzsche se había pronunciado, considerando denigrante el simple disfrute de la vida sin la búsqueda de un ideal. En aquel momento su concepto de felicidad se alejaba del mero disfrute del simple placer de vivir teniendo satisfechas las necesidades y los instintos vitales, y, al igual que Aristóteles, no entendía que el ser humano pudiera sentirse feliz sin hacer otra cosa que vegetar. Juzgaba en cualquier caso que, en su dimensión más plena, el héroe se caracterizaba por tratar de llenar su vida con sus esfuerzos continuados por lograr aquellos objetivos por los que sentía que valía la pena luchar, objetivos que en el fondo eran una manifestación de la *voluntad de poder*.

Recordemos que por esta diferencia de criterio respecto al sentido de la vida del hombre en su búsqueda de la felicidad había criticado el *utilitarismo inglés*, en el que el principio en el que se fundaba su moral era el del *placer*, sin ningún tipo de ideal, lo cual a Nietzsche le pareció despreciable. En relación con esta cuestión escribió en sus fragmentos póstumos:

> "No se quiere la propia "felicidad"; se ha de ser inglés para poder creer que el ser humano siempre busca su propio provecho"[16].

[16] FP IV, Finales de 1886-Primavera de 1887, 11 [89].

Poco después, de manera generalizada y en relación con el mundo biológico en general escribe:

> «¿Por qué luchan unos con otros los árboles de una selva virgen? ¿Por la «felicidad»? — Por el poder… […] El ser humano, en comparación con un prehumano, representa un enorme quantum de poder — no un plus de «felicidad»: ¿cómo se puede afirmar que él ha aspirado a la felicidad?"[17]

Así pues, además de sus críticas a la moral de esclavos y a la ética kantiana del "imperativo categórico", centró sus críticas contra "los filósofos ingleses" que defendieron el *hedonismo utilitarista*[18], pues le pareció inadmisible la búsqueda de la felicidad o del placer *por sí mismos* y como fundamentos de una moral, como si el ser humano fuera un simple animal que no tuviera otra finalidad en su vida que el *placer*, en lugar de aspirar a *un ideal valioso que diera un sentido a su vida*. Por ello, en relación con esta cuestión escribió:

> - "La 'felicidad' como meta no lleva a ninguna parte, ni aun la felicidad de una comunidad. De lo que se trata es de alcanzar una multiplicidad de *ideales*, de tipos superiores [...] Es superior la *voluntad de hacer*, por encima de nosotros, por conducto de nosotros, así sea a través de nuestro hundimiento"[19].
>
> - "El *sentir noble* prohíbe que seamos simples gozadores de la existencia ─se rebela contra el hedonismo─: ¡queremos realizar *algo a cambio de ella*! ─En cambio la masa cree funda-mental-

[17] FP IV, Noviembre de 1887-Marzo de 1888, 11 [lll]78.

[18] Los representantes más destacados del hedonismo utilitarista fueron *J. Bentham* (1748-1832) y *J. S. Mill* (1806-1873). La ética de *Bentham* se basa en el principio de que todo ser humano busca por naturaleza el placer y evita el dolor, por lo que identificó el placer con el bien y el dolor con el mal. El utilitarismo afirma -pero no demuestra- el deber de hacer el bien y evitar el mal.

[19] ID, parág. 2125.

> mente que se tiene derecho a vivir de balde, ─he aquí su *vileza*"[20].
>
> - "¡*Deben repudiarse* todos los que meramente gozan!"[21].

En su crítica al utilitarismo inglés, Nietzsche llega a considerar como una "regresión" biológica el *eudemonismo* defendido por los utilitaristas -y también el cristianismo-. Escribe en este sentido:

> "El ser humano superior se distingue del inferior en lo que respecta a la falta de miedo y a la provocación de la infelicidad: es un signo de regresión que criterios de valor eudemonistas empiecen a tener validez como supremos (— cansancio fisiológico, empobrecimiento de la voluntad —)[22].

Sin embargo, Nietzsche se equivocó con su crítica a quienes buscaban directamente la felicidad *sin hacer nada* a cambio, hasta el punto de que llegó a hacer una *crítica de carácter moral*, lo cual no tenía sentido desde el momento en que había realizado una extensa y profunda crítica de la moral, llegando a considerarla "una mentira piadosa".

En efecto, cuando Nietzsche utiliza las expresiones "es superior la voluntad de hacer…", "el sentir noble prohíbe…", "he aquí su vileza" y "¡deben repudiarse…", pertenecientes a los pasajes antes citados, está utilizando tales expresiones en un sentido moral contradictorio, dado que había realizado una crítica adecuada de la moral, mientras que los términos "superior", "sentir noble", "vileza" y "deben" pertenecen al campo semántico de la moral.

Tal error podría tener como explicación el hecho de que Nietzsche, a pesar de sus conocimientos de la historia de la Filo-

[20] ID, parág. 2138. La cursiva es mía.
[21] ID, parág. 2616. La cursiva es mía.
[22] FP IV, Noviembre de 1887-Marzo de 1888, 11 [112] (357).

sofía, no había realizado sus estudios de Filosofía en una facultad en la que hubiese adquirido el hábito del rigor y de la coherencia en su forma de expresarse, pues, desde que demostró la falta de sentido de la moral, dejaba de tener sentido el uso de tales expresiones dándoles un sentido moral.

Otra posible explicación de este error podría consistir en que la indignación de Nietzsche ante determinados puntos de vista era tan grande que le llevaba a utilizar tales "expresiones morales" no siendo consciente de estar haciéndolo.

Y una última explicación consiste en que, desde el momento en que la moral era una "mentira piadosa", del mismo modo que la utilizan a su antojo los creadores y los seguidores de la moral de esclavos, el mismo derecho tenía él a valerse de esa terminología por su valor expresivo y al margen de su falta de valor desde la perspectiva moral, con un sentido nulo.

Lo que subyace en estas manifestaciones críticas es el valor que Nietzsche concedió a lo que consideró superior o aristocrático, hasta el punto de llegar a afirmar desde una *perspectiva moral* (!) el "valor superior" de "la *voluntad de hacer*, por encima de nosotros, por conducto de nosotros…", no pareciendo ser consciente de que se estaba contradiciendo, en cuanto se servía de valoraciones propias de aquella moral que había criticado, pero también en cuanto defendía, sin argumentos de ninguna clase, que para cualquier individuo *debía* (!) existir algo más valioso que su propia *felicidad* [23], al margen de dónde se encontrase ésta, a pesar de haber criticado la moral del *deber*.

[23] Boecio definía la felicidad como un "estado perfecto derivado de la suma de todos los bienes" ("status bonorum omnium agregatione perfectus"). Asumiendo esa definición de la felicidad como un "estado perfecto", la crítica de Nietzsche al utilitarismo dejaría de tener sentido, pues, por simple definición, no puede haber ninguna actividad que sea preferible a un "estado per-

Nos enfrentamos aquí a un pseudoproblema que se resuelve, al menos en parte, mediante una simple clarificación del significado de los términos utilizados: En cuanto todos entiendan por felicidad el estado de mayor bienestar posible, es evidente por definición que no puede haber un bienestar mayor que el de la felicidad[24], por lo que la crítica de Nietzsche a cualquier forma de hedonismo o eudemonismo sería errónea.

Ahora bien, hay que indicar que Nietzsche no compartía ni este concepto de felicidad, ni la idea de que el hombre buscase la felicidad en ese sentido, porque, como consecuencia de la actuación de la voluntad de poder, rectora todo lo que sucede en el Universo, el hombre estaba programado para buscar no la felicidad -entendida como un estado pasivamente placentero-, sino como una actividad encaminada hacia un "aumento de poder", mediante la búsqueda de un ideal que se le presentase como especialmente valiosos.

Escribe en relación con esta cuestión:

> "¿Qué es felicidad? — El sentimiento de que el poder ha vuelto a crecer, — de que una resistencia ha vuelto a quedar superada. No satisfacción, sino más poder; no paz ante todo, sino más guerra; no virtud, sino vigor (virtud al estilo del Renacimiento, virtù, virtud sin moralina"[25].

A quienes objetasen que, si uno se sintiera feliz por medio de un placer puramente inactivo, no habría argumento alguno

---

fecto". Sin embargo, Nietzsche tenía un concepto diferente de felicidad del que hablo en el texto. Por otra parte, como dice Aristóteles al comienzo de su *Ética Nicomáquea*, "el bien es aquello a lo que todo tiende" (I, 1094ª 3), de manera que, si la felicidad y el bien se identifican, lo que hay que averiguar es en qué puede consistir la felicidad para el hombre, pero no tiene sentido poner ninguna otra finalidad por encima de la felicidad.

[24] Ver nota 22.

[25] FP IV, Primavera de 1888, 15 [120]72,

para criticarle, Nietzsche podría replicar que es nuestra programación biológica, dependiente o expresión, como todo, de la voluntad de poder la que nos conduce a no conformarnos con esa felicidad, entendida como un simple goce pasivo e inactivo, sino que, de acuerdo con esa misma voluntad de poder, aspiramos por naturaleza a la búsqueda de ideales y objetivos, a pesar de que impliquen sufrimientos y sacrificios.

En este sentido, en un borrador de una carta a Paul Rée, del año 1882, refleja y defiende esta idea propia especialmente del heroísmo:

> "El heroísmo consiste en el sacrificio y en el sentido del *deber* de cada día, de cada hora, y por tanto en *mucho más*: el alma debe estar toda llena de una sola cosa y, por el contrario, la vida y la felicidad deben resultar indiferentes"[26].

7.2.1. En un sentido similar, Aristóteles había relacionado la felicidad no con el mero placer pasivo, sino con una *actividad*, con la *actividad teorética* (θεορια) por la que el hombre trataba de alcanzar el conocimiento de la realidad sin otra finalidad que la del conocimiento por su propio valor, de manera que la felicidad era, si acaso, la consecuencia que acompañaba a de tal actividad, que además venía acompañada de un placer puro sin mezcla de dolor.

En algún tiempo Nietzsche, de acuerdo con Aristóteles, también había relacionado la felicidad con dicha actividad relacionada con la *búsqueda del conocimiento*, en referencia a la cual escribió en *Aurora*:

[26] CO IV 362. *A Paul Rée en Stibbe* (Borrador); <Rapallo, última semana de diciembre de 1882>. La cursiva es mía.

> "dos hombres [...] como Platón y Aristóteles, coincidieron en la manera de apreciar lo que constituía la felicidad suprema [...] Veían ambos la felicidad en el conocimiento, en la actividad de la razón, ejercitada en descubrir y en inventar [...] Descartes y Spinoza sostienen el mismo parecer; ¡cómo han debido de gozar todos del conocimiento!"[27].

pero lo que finalmente valoró sobre todo fue el arte -la música especialmente-, y, finalmente, aunque sin dejar de valorar el arte como bien supremo, se sintió especialmente atraído por el ideal de propiciar la llegada del "superhombre" y de una nueva sociedad, liberada de la moral de esclavos.

7.2.2. No obstante, resulta desconcertante que en diversos momentos Nietzsche parezca defender el "deber" de buscar o luchar por tales ideales en un sentido que, al menos en la forma de expresarlo, se parece al del imperativo categórico kantiano, a pesar de las ocasiones en que lo había criticado con argumentos válidos y suficientes. No obstante, también es posible interpretar dicho "deber" como un "deber autoimpuesto", al margen de cualquier moral que no fuera "la moral del niño", la moral del "yo quiero".

Tal vez escribía en ese momento con términos muy expresivos del valor que, desde su punto de vista, debían tener los ideales perseguidos por el *héroe*, pero inadecuados desde lo que debía ser el lenguaje utilizado de forma filosófica, en cuanto el término "deber" requería de suma precisión al usarlo.

[27] *Aurora*, V, 550.

7.2.3. El heroísmo.

De un modo general Nietzsche habló del *heroísmo*, no como una virtud particular sino como un modo de vida en el que toda actividad se dirigía hacia un objetivo considerado como especialmente valioso, hasta el punto de llegar a pensar que la búsqueda de dicho objetivo merecía el "sacrificio" y el "deber autoimpuesto" en las propias actuaciones, y la idea de que la "vida" y la "felicidad" personal debían tener un valor secundario frente a dicho objetivo.

Pero, evidentemente, parece que la misma tarea que Nietzsche se propone en su búsqueda del conocimiento o en propiciar la creación del superhombre -o todo lo que implica un comportamiento similar de *sacrificio* por un ideal- llega a provocar cierto bienestar especial, a pesar del sacrificio que comporta, mayor que el que proviniese de una despreocupación absoluta, buscando directamente la felicidad, al margen de esas tareas de que habla Nietzsche cuando se refiere al *héroe*.

Pero ¿realmente se tiene algún *mérito* especial el héroe que realiza acciones extraordinarias en favor de la comunidad o de cualquier otro tipo? Desde el supuesto del determinismo, defendido por Nietzsche, hay que decir que no.

Desde tal supuesto, todo lo que sucede está sometido a la necesidad, tanto las acciones de aquel a quien califiquemos con el término "héroe" como las de quien rige su vida por la máxima de buscar su propio placer por encima de todo. Y, si todo es consecuencia de la necesidad, no tiene sentido buscar un mérito especial en las acciones del primero ni tiene sentido calificar de vil la despreocupación del segundo, pues cada cual actúa como consecuencia del conjunto de factores internos y externos que le llevan a preferir una determinada forma de vida y no otra.

El determinismo proporciona una explicación puramente natural de todo lo que sucede, incluidas las acciones humanas, a pesar de que todos en general tenemos la tendencia natural a *admirar* a quien realiza tales acciones especialmente útiles para mejorar nuestra propia vida, con el sacrificio y el riesgo de la suya propia.

El *héroe* del que habla Nietzsche es precisamente aquel que lucha y se esfuerza por un objetivo que comporta esfuerzos e incluso sufrimientos, y que, como consecuencia de ello, puede llegar a tener a lo largo de esa lucha un sentimiento de satisfacción por estar luchando por alcanzar su ideal.

En este sentido y como ejemplo de lo que digo, pensemos en la pasión con que un pintor trata de plasmar la belleza que siente ante la contemplación de la naturaleza, la cual puede conducirle a salir al campo a pintar en un día desapacible porque es en esos momentos cuando la inspiración le impulsa a olvidar-se del frío, del calor o de cualquier otra inclemencia climática.

Pensemos igualmente en la tarea de un profesor que intenta transmitir a sus alumnos unos conocimientos complicados que requieren del mayor esfuerzo y concentración por parte del profesor para lograr su objetivo.

Sin embargo, ni el pintor ni el profesor han dejado de lado la búsqueda de la felicidad. Lo que sucede es que su felicidad va unida a la actividad a que dedican sus esfuerzos[28].

[28] Otros ejemplos de "héroes anónimos" podrían ser el de los padres que encuentran el sentido de su vida en el constante sacrificio por el bienestar de sus hijos más que en el suyo propio, despreocupándose de todo lo que no sea ese interés por ellos.

Es muy probable que, para el bien de la especie, tanto el ser humano como el conjunto de muchas otras especies estemos genéticamente programados para buscar el bien de nuestra descendencia, de forma que nuestra felicidad estaría ligada a su bienestar, al menos durante el tiempo en que nuestra protección fuera indispensable para su propia supervivencia.

Es posible que Nietzsche no hubiera pensado en los ejemplos anteriores, pero no creo que en lo esencial difieran de los que él hubiera destacado como ejemplos de actividad propia del *héroe*, como la búsqueda del conocimiento, la lucha intelectual por la superación del nihilismo mediante el arte, la afirmación del valor de la vida, a pesar de la enorme dureza de su propia enfermedad, los esfuerzos y sacrificios por conseguir una sociedad nueva, morada del superhombre, con unos valores nuevos ligados a esta vida terrena.

En cualquier caso, Nietzsche considera que los diversos objetivos e ideales a que se refiere son todos ellos *manifestaciones de la voluntad de poder*.

Sin embargo, desde el momento en que Nietzsche había afirmado que…

> …"Si el devenir es un gran anillo, entonces todas y cada una de las cosas son igualmente valiosas, eternas, necesarias..."[29],

se estaba contradiciendo en relación con su defensa simultánea de unos *ideales* que, en teoría, debían de ser *más valiosos* que otras actividades, *ideales* respecto a los cuales defendió incluso el *deber de sacrificarse* -como el propio Nietzsche se ofreció en relación con la idea de propiciar la llegada del superhombre-.

Para finalizar esta crítica debo añadir que, en cuanto Nietzsche utilizase el concepto de "héroe" dándole una valoración *moral*, en tal caso estaría olvidando tanto sus *críticas a la moral* como su defensa del *determinismo*, en cuanto son incom-

---

Otro ejemplo de "héroe" sería el del investigador que se pasa largas horas de cada día intentando averiguar las causas de una enfermedad y el tratamiento eficaz para lograr su curación, hasta el punto de que el interés por su investigación le lleva a olvidarse de satisfacer sus propias necesidades naturales.

[29] FP IV, Primavera de 1888, 14 [31].

patibles con valoraciones morales e implican consideraciones relacionadas con el *mérito* o la *culpa*, conceptos incompatibles con las *críticas a la moral* y con el *determinismo.*

7.2.4. La felicidad según Aristóteles y Nietzsche:

Por otra parte y en relación con el tema de la *felicidad*, Nietzsche defiende, hasta cierto punto al menos, una perspectiva próxima en cierto sentido a la aristotélica.

En efecto, para *Aristóteles* la felicidad consistía en una *actividad* —el conocimiento teorético (θεορια) de la realidad- en cuanto consideró que la naturaleza (φυσις) del hombre consistía en la racionalidad y, por ello mismo, que su felicidad (ευδαιμονια) consistía en la actividad correspondiente a dicha naturaleza, una vida dedicada al conocimiento puro (θεορια) de la realidad, actividad que iría acompañada de un placer puro, sin mezcla de dolor. Y así, a semejanza de lo que más adelante fue el punto de vista de Nietzsche, Aristóteles consideró que la felicidad no se encontraba en el placer, sino en determinada *actividad*, aunque valoró el placer positivamente.

No obstante y de acuerdo con Aristóteles y con Nietzsche en cierto aspecto de la cuestión, parece evidente que, de acuerdo con la *naturaleza humana*, cualquier grado de felicidad o de satisfacción es consecuencia efectivamente de una *actividad* mediante la cual el hombre trata de alcanzar determinado objetivo que se le muestra como valioso por sí mismo, mientras que resulta difícil imaginar un ser humano inactivo, cuya vida pueda ir acompañada de felicidad o de una satisfacción plena, en cuanto parece realmente alejado de nuestra naturaleza una forma de vida tan próxima a lo meramente animal y tan alejada de aquellas actividades como las relacionadas con el arte, con la inves-

tigación científica o filosófica y, en general, con aquellas actividades a través de las cuales se proyecta la naturaleza humana.

Ahora bien, si el hombre pudiera conseguir su felicidad mediante el placer buscado por sí mismo, no habría nada objetable, a no ser desde una perspectiva *social*, mientras que, si fuera propio de su naturaleza que su felicidad viniera asociada a determinada actividad, como la de la búsqueda del conocimiento o la de la creación artística o cualquiera otra actividad, en tal caso la misma búsqueda del placer por el placer le resultaría realmente muy pobre y vacía.

Por otra parte, si tenemos en cuenta el aforismo "primum vivere, deinde philosophari", comprenderemos que existe un orden natural de prioridades en la vida: Para quien vive en medio de la miseria, lo absolutamente prioritario será tratar de encontrar los recursos necesarios para la vida diaria, mientras que quien vive con tales necesidades ya cubiertas sentirá muy probablemente la necesidad de proyectar su vida en una o en varias de las actividades que acabo de mencionar.

7.2.5. No felicidad, sino voluntad de poder

Hay objetivos que perseguimos y que implican sacrificios y que no proporcionan de inmediato un sentimiento de felicidad como bienestar absoluto, de manera que, aunque nos importe la felicidad entendida como bienestar, en general sentimos el deseo de realizar acciones que no conducen a esa felicidad, sino que nos llevan a otros objetivos -como el del investigador- que anteponemos a esa "felicidad despreocupada".

Nietzsche llama "voluntad de poder" a esa necesidad que sentimos de luchar por determinado objetivo que nos atrae. Se trata de que nuestra programación biológica -genética, diríamos hoy- nos conduce a actuar de acuerdo con esa "voluntad de

poder" o de sacrificio por la familia o por la comunidad, de forma que sólo desde la "moral de esclavos" -o desde el punto de vista de los filósofos ingleses- se aspira a la felicidad pasiva, el placer.

Ahora bien, el punto de vista de Nietzsche sólo puede tener valor desde una *perspectiva subjetiva*, pero nunca desde la *perspectiva* propia de una *moral absoluta*, que es la que Nietzsche llega a adoptar en esta crítica al utilitarismo, pues, si no hay fenómenos morales, según proclama en tantas ocasiones, y si "todo es de igual valor", como también escribe, no tiene sentido realizar una crítica de carácter moral como la que hace cuando utiliza el calificativo "vil" para referirse a quienes pretenden "vivir de balde", dando a entender con esa expresión algo así como que el hombre habría adquirido la vida mediante una especie de contrato por el cual se comprometía a dirigirla tratando de alcanzar determinados objetivos. Pues evidentemente no hemos firmado contrato alguno y, por ello, al margen de los esfuerzos que la naturaleza nos exige para continuar viviendo, no existe obligación ninguna que *debamos* anteponer -en el sentido de la moral absoluta- a la búsqueda de la propia felicidad, al margen de dónde se encuentre.

Por ello mismo, cuando dice:

"¡*Deben* repudiarse todos los que meramente *gozan*!"[30],

tal rechazo es incoherente con sus constantes críticas a la moral, pues, en definitiva, depende de la naturaleza de cada uno qué forma de vida sea la que le proporcione la máxima felicidad. Quien la encuentre en vivir bien, sin necesidad de hacer nada más que disfrutar, o vivir de forma despreocupada respecto a problemas ajenos a los de su propia vida diaria, como la manu-

[30] ID, parág. 2616.

tención o los placeres animales, será ésa la forma de vida que elija, sin que tenga sentido descalificarla, mientras que quien la encuentre en perseguir determinado objetivo será la correspondiente actividad la que tratará de realizar, pero tanto el primero como el segundo estarán buscando lo mismo, la felicidad, al margen de dónde la encuentren.

7.3. Otros valores esenciales

En la vida personal de Nietzsche funcionaron otros valores de un modo especialmente llamativo. Entre ellos, hay que hacer referencia especial a la veracidad, a la pasión por el conocímiento y a la soledad.

* Un principio especialmente valioso en la moral personal de Nietzsche fue el de la *veracidad*, ligado al de la *heroicidad* en cuanto implicaba un *sacrificio*. Nietzsche valoró la veracidad de manera muy especial, y, a pesar de sus errores y de su apología de la mentira del arte como medio para superar el nihilismo, siempre trató de guiarse de la veracidad más estricta en los asuntos relacionados con la búsqueda de la verdad. Por ello y a pesar de su crítica de la moral, refiriéndose a la veracidad, dice de ella…

> …"*nuestra* virtud, la única que nos ha quedado [...] nuestro 'dios'!"[31].

Una consecuencia de tal valoración fue la de considerar la veracidad como "el verdadero criterio de valor" de cualquier persona, de manera que en *Más allá del bien y del mal* escribe…

> "...la fuerza del espíritu se expresaría por la cantidad de "verdad" que fuera capaz de soportar"[32].

[31] BM, VII, 227.

Sin embargo, a partir de determinado momento y en determinado sentido llegó a valorar *la mentira* por encima de la misma veracidad. No obstante, hay que aclarar que la veracidad siguió siendo el valor absoluto para la búsqueda del conocimiento, mientras que la bella mentira del arte fue el valor absoluto para la superación del nihilismo y para conferir sentido a la vida, por lo que, aunque no había contradicción entre esos dos valores, el valor *vital* supremo fue finalmente el de la *bella mentira del arte*, creadora de una nueva realidad por encima de la cruda verdad del mundo real:

> "…sólo hay un único mundo, y ése es falso, cruel, contradictorio, seductor, carente de sentido... Un mundo así constituido es el mundo verdadero... Nosotros necesitamos la mentira para vencer esa realidad, esa «verdad», esto es, para vivir... Que la mentira es necesaria para vivir, esto incluso forma parte de ese carácter temible y problemático de la existencia...
> […]
> El arte y nada más que el arte. El arte es el gran posibilitador de la vida, el gran seductor para la vida, el gran estimulante para vivir..."[33]

* Por otra parte, Nietzsche encontró en *la búsqueda del conocimiento* o en su aceptación del propio sacrificio para contribuir a la creación del superhombre los ideales por los que valía la pena realizar la serie de sacrificios que dieron sentido a diversos momentos de su vida, a pesar de los sufrimientos que tuvo que padecer como consecuencia de su enfermedad y de la soledad que le acompañó como consecuencia de su libertad de pensamiento y expresión, que provocó el alejamiento de buena parte de sus antiguas amistades.

---

[32] BM, II, 39.
[33] FP IV, Noviembre de 1887- Marzo de 1888, 11 [415].

*Igualmente, unido a su defensa de la vida *heroica* y a pesar del enorme sufrimiento que en muchas ocasiones le provocó la *soledad*, en muchas otras la valoró como una virtud imprescindible para el pensador que pretendiese profundizar en la búsqueda de la verdad sin que su pensamiento fuera contaminado por la superficialidad de la masa. Y, por eso, fueron muchas las ocasiones en que el solitario de Sils-Maria buscó la soledad a fin de centrarse en sus pensamientos y en su "tarea superior", escribiendo respecto a esta cuestión:

> - "la «moral» válida para mí, ahora más que nunca, es «soledad»"[34].
>
> - "la soledad es entre nosotros una virtud, como sublime inclinación e impulso a la limpieza que adivina que el contacto con los hombres – la "vida en sociedad" – inevitablemente ensucia. Toda comunidad "envilece" de algún modo en alguna parte, tarde o temprano"[35].

Una consecuencia práctica de la aplicación de esta forma de vida en soledad fue la que le permitió la elaboración de una par-te importante de su obra y, según él mismo indica, mantener su mala salud en un estado soportable, a pesar de sus enormes difi-cultades y penalidades.

7.4. Otras consideraciones acerca de la moral

Al margen de los principios y valoraciones morales anteriores, hay casos en los que los puntos de vista y los análisis de Nietzsche acerca de algunos aspectos de la moral tienen especial

[34] CO IV 372. *A Franz Overbeck en Basilea*; <Rapallo, 1 de febrero de 1883>.

[35] BM, IX, 284.

interés, por lo que a continuación presento algunos de ellos con algún comentario crítico:

a) A partir del momento en que asumió como verdadera la doctrina del *eterno retorno*, presentó su exhortación a que, comprendiendo el valor eterno de cada momento de la vida, cada uno viviera teniendo presente tal valor. Y así, escribió:

> "¡[Vive] de manera que no puedas menos que *desear* la repetición de tu vida –que de cualquier forma la habrá!"[36].

Es evidente que tal consejo podría tener algún valor para todo aquel que creyese en esa doctrina tan improbable, aunque se le podría objetar la dificultad para sentirnos identificados con ese ser de un remoto pasado que, por muy idéntico a nosotros que fuera, ni lo recordaríamos ni sabríamos nada de él cuando volviésemos a nacer, al margen de que supiéramos de antemano que nuestra vida transcurriría de manera idéntica a las anteriores, sin posibilidad de cambiarla, pues, de acuerdo con la doctrina del eterno retorno, todas las decisiones que tomemos en el presente serían justamente las mismas que habíamos tomado en las infinitas vidas anteriores que precedieron a la actual.

Parece, por ello, que el consejo de Nietzsche podría servir igualmente para quien considerase que sólo tenemos una vida, y tiene por ello tanto valor como el que Nietzsche atribuye a esa supuesta serie eterna, de forma que podría adoptar la forma siguiente: "Según parece, sólo tienes esta vida, que es limitada, ¡carpe diem!, aprovecha tus días para disfrutarlos como mejor sepas, contemplando la belleza que te rodea, tratando de comprender el gran misterio del Universo o haciendo lo que más te guste".

[36] ID, parág. 2669. Prestigio.

Según parece, así lo entendieron, entre otros, quienes escribieron *Eclesiastés* y *Eclesiástico*, libros de la *Biblia* en los que, negando de manera implícita una nueva vida después de la muerte, se defiende el "carpe diem", doctrina fue defendida igualmente durante la Edad Media. En este sentido se dice en *Eclesiastés*:

> "yo alabo la alegría, porque la única felicidad del hombre bajo el sol consiste en comer, beber y disfrutar, pues eso le acompañará en los días de vida que Dios le conceda bajo el sol"[37].

Y, del mismo modo, podemos leer en *Eclesiástico*:

> "Da, recibe y disfruta de la vida, porque no hay que esperar deleite en el abismo. Todo viviente se gasta como un vestido, porque es ley eterna que hay que morir… Toda obra corruptible perece, y su autor se va tras ella"[38].

7.5. Además de estas consideraciones, Nietzsche expuso algunas reflexiones originales acerca de diversas cuestiones morales:

-Respecto a las *virtudes* defendió que el hombre no debía ponerse a su servicio, como si éstas tuvieran valor por ellas mismas, sino que eran éstas las que debían estar al servicio del hombre, hasta el punto de servirse de ellas o de cambiarlas según su utilidad, y así, escribió en *Humano, demasiado humano*:

> "Tenías que llegar a ser dueño de ti mismo, también de tus propias virtudes. Antes, *ellas* eran tus amas; mas deben ser sólo tus instrumentos, al lado de otros instrumentos. Tenías que lle-

[37] *Eclesiastés*, 8:15.
[38] *Eclesiástico*, 14:16.

> gar a dominar tus pros y contras y aprender a desconectarlos y volver a conectarlos, según el dictado de tu fin superior […]"[39].

Es decir, si desde la *moral tradicional* se habían considerado las *virtudes* como *hábitos* que *se debían* cultivar especialmente por ser *valiosos en sí mismos*, desde la perspectiva de Nietzsche había que desacralizarlas respecto a ese supuesto valor y considerarlas como simples *hábitos* con valor *instrumental*, de los que hiciéramos uso, de unos o de otros, en cuanto nos fueran de alguna *utilidad* y no por ningún otro motivo[40].

Además, respecto a las virtudes tradicionales, propias de la moral absoluta, indica certeramente que en realidad no benefician a quien las posee sino, si acaso, a la sociedad en que vive:

> "Cuando tienes una *virtud*, […] ¡eres su víctima! ¡Pero el vecino elogia tu virtud precisamente por eso! […]; se honra y compadece al muchacho que «se ha matado a trabajar», porque se juzga: «¡Para la sociedad como un todo, la pérdida de hasta el mejor individuo es solo un pequeño sacrificio! ¡Mala cosa que sea necesario el sacrificio! ¡Pero mucho peor sería que el individuo pensase de otro modo y considerase más importante su conservación y su desarrollo que su trabajo al servicio de la sociedad!». Y así se compadece a ese muchacho, no por él mismo, sino porque con su muerte la sociedad ha perdido un instrumento entregado y falto de miramientos hacia sí mismo […] El elogio de las virtudes es el elogio de algo que es de nocividad privada"[41].

[39] HH, Prefacio, 6.

[40] En relación con esta cuestión, tiene interés recordar que ya en el siglo XIV el propio W. de Ockham (1285-1347) había "desacralizado" en cierto modo las virtudes al defender que los mismos mandamientos no tenían un valor intrínseco y absoluto, pues, si Dios lo hubiera querido, habría podido prescribir sus contrarios.

[41] GC, I, 21.

Respecto a esta última consideración, me parece conveniente observar que el punto de vista de Nietzsche sólo es aceptable desde el punto de vista de quienes son esencialmente egoístas, quienes sólo buscan su exclusivo interés, en cuanto no sienten empatía por los demás. Sin embargo, dado el carácter social del ser humano, son muchas las personas para quienes el ejercicio de esas virtudes, que Nietzsche considera exclusivamente valiosas para quienes reciben sus beneficios, pero dañinas para quien las pone en práctica de manera espontánea, va acompañado de una satisfacción mucho mayor que si no hubieran actuado de acuerdo con ellas.

No obstante, hay que tener en cuenta que desde una sociedad como la dominada por el capitalismo actual y por el cristianismo del llamado mundo occidental, hay intereses económicos por los que se fomentan hipócritamente esas "virtudes" que no favorecen a quien las tiene, pero tampoco a la sociedad en general, sino al empresario capitalista en exclusiva, el cual fomenta con sus elogios y tal vez con algún incentivo de otra clase al trabajador que ha destacado como ejemplo de "laboriosidad" o de cualquier otra "virtud" que favorezca sus propios intereses. Por su parte, el clero será un excelente colaborador del empresario capitalista alabando su vida sacrificada al preocuparse tanto por sus trabajadores y animando a los trabajadores a cumplir fielmente sus obligaciones laborales.

No obstante, cuando no intervienen estos intereses particulares del capitalista, se trata de virtudes que en algunos casos apenas suponen un esfuerzo económico considerable o una atención al prójimo que en lugar de molestarnos nos enriquece, cuando nos damos cuenta de que, mediante el ejercicio de tales virtudes, se consigue proporcionar al prójimo una ayuda mediante la cual superar una situación de dificultad económica o de

desespero ante problemas vitales que podrían solucionarse mediante una actitud de comprensión y de empatía en relación con problemas psíquicos diversos, ante los cuales la ayuda representada por esa empatía puede ser mucho más importante y necesaria que una limosna económica hecha "por el amor de Dios". Por eso, es verdad que hay ocasiones en que recibe más quien da su ayuda que quien la recibe, y, por eso, en tales ocasiones es un privilegio especial poder ayudar al prójimo, privilegio del que carecen quienes viven en medio de la miseria más absoluta y que sólo tienen quienes sienten como propios el bien y el mal del prójimo.

Nadie tiene "obligación moral" alguna de preocuparse por el prójimo, pero es una realidad que quienes se sienten unidos a los demás por una afectividad espontánea, son compasivos y solidarios, no porque sientan *obligación moral* de serlo sino, como ya he dicho, porque desentenderse del prójimo les haría sentirse realmente mal, mientras que el amor al prójimo les conduce de manera espontánea a tratar de ayudarle sin sentir su ayuda como una molestia o un perjuicio personal, sino como un beneficio por la misma satisfacción de haber tenido el privilegio de contribuir al bien de aquél hacia quien sienten un afecto natural, como aquel niño que caminaba descalzo y le hemos comprado unas zapatillas o aquel anciano a quien le hemos dado de comer o simplemente media hora de conversación porque se encontraba deprimido a causa de su soledad.

Es cierto que, como decía Spinoza, conviene que la compasión vaya precedida de la razón para ser conscientes de si la practicamos con quien realmente la necesita, pero lo más evidente es que, si uno es naturalmente compasivo, en esos casos Nietzsche estaba equivocado al considerar que la práctica de virtudes, como la compasión, a quien favorecía era al prójimo y no

a quien la practicaba, pues en tales casos es muy posible que quien llegue a sentirse mejor es quien ofrece su ayuda más que quien la recibe.

A pesar de todo, desde los planteamientos dominantes de Nietzsche, no estaría de acuerdo con lo que acabo de exponer, ya que defendió un egoísmo absoluto, llegando a defender ideas como la expresada a continuación:

> "Lo que es débil y malogrado debe perecer: imperativo supremo de la vida. Y no se debe hacer de la compasión una virtud"[42]

7.6. Conclusión

Para terminar, creo conveniente insistir en que los puntos de vista de Nietzsche, favorables a determinada forma de moral, sólo podían tener sentido desde la perspectiva del *imperativo hipotético* kantiano, el cual, desde la perspectiva kantiana, no tendría valor moral por su carácter interesado.

Finalmente hay que tener en cuenta que los principios morales de Nietzsche tendrían un valor relativo no sólo por su acertada crítica de la moral absoluta sino también porque su defensa de un *egoísmo absoluto* implicaba que cualquier principio moral sólo podría aceptarlo en cuanto le beneficiase personalmente, al margen de que además pudiera beneficiar a otros. De hecho, en alguna de sus cartas defiende esta misma característica de tales principios, como en la que escribió a Erwin Rohde en 1882, donde le decía:

> "cada uno debe hacer a su *manera* lo que sea mejor *para él* — ésta es mi moral: — la única que todavía me queda"[43].

[42] FP IV, Primavera de 1888, 15 [120].

[43] CO III, 267. *A Erwin Rohde en Tubinga*, «Tautenburg junto a Dornburg, Turingia». Mediados de julio de 1882.

8. Jesús de Nazareth

Por lo que se refiere a la relación entre el personaje de los evangelios llamado Jesús de Nazareth y el cristianismo, al que Nietzsche considera como la manifestación más despreciable de la *moral de* esclavos, llegando incluso a identificarlo con dicha moral, escribe que la figura de Jesús de Nazareth, digna de admiración y de amor, representó el cebo perfecto para el triunfo de la moral de esclavos, pues, según los evangelios, Jesús murió en una cruz, sacrificándose para la redención de los hombres:

> "Ese Jesús de Nazaret, evangelio viviente del amor, ese 'redentor' que trae la bienaventuranza y la victoria a los pobres [...], ¿no era él precisamente la seducción [...] y el desvío hacia aquellos valores judíos [...]? A través de Jesús los judíos alcanzan la meta de 'su sublime ansia de venganza'. De la estrategia de esa venganza forma parte esencial el hecho de que el pueblo judío matase a quien constituía el "auténtico instrumento de su venganza, a fin de que 'el mundo entero' pudiera morder sin recelos ese cebo de la autocrucifixión de Dios *para salvación del hombre*. Bajo el signo de la cruz los judíos han triunfado en su venganza sobre los ideales *más nobles*"[44].

[44] GM, I, 8.

Sin embargo y por lo que se refiere a Jesús de Nazareth, Nietzsche, al margen del valor histórico que concede a las narraciones evangélicas, parece desacertado al considerar que fueron los judíos en general quienes lo habrían matado y quienes lo habrían utilizado como anzuelo para la propagación de sus doctrinas, a pesar de que, según los evangelios hubo judíos que pidieron su muerte, mientras que fueron otros judíos quienes crearon el cristianismo.

En cualquier caso, Nietzsche presenta a Jesús de Nazareth desde puntos de vista contradictorios, pues, aunque en diversas ocasiones lo elogia de manera extraordinaria, refiriéndose con admiración a *la práctica de su vida* y considerándolo por ello "el hombre más digno de amor", en otras lo presenta como "el más maligno de los hombres", seguramente porque, al margen de lo que fuera su vida, sus doctrinas más nobles iban mezcladas con otras indudablemente absurdas, como la condena al fuego eterno para quienes no creyeran en él, y se relacionan además con la *moral de esclavos*, negadora de los valores de la vida terrena y, por ello mismo, contraria a los valores de *la moral de señores*.

No obstante, hay que decir que el artífice fundamental del triunfo de dicha *moral de esclavos*, representada por el cristianismo, habría sido *Pablo de Tarso*, pues Jesús de Nazareth no habría fundado ninguna religión, sino que, según los mismos evangelios, habría sido un seguidor de la religión judía.

Nietzsche consideró que lo realmente positivo de Jesús fue su propia forma de afrontar la vida y no las absurdas doctrinas que los evangelios le atribuyen, mientras que Pablo de Tarso tergiversó astutamente las doctrinas atribuidas a Jesús para adaptarlas a las exigencias de la civilización y del imperio romano, y, de este modo, consiguió que posteriormente el cristianismo triunfara, siendo finalmente aceptado por dicho imperio, que im-

pulso su crecimiento de manera extraordinaria, de manera que en la actualidad sigue vigente en las múltiples organizaciones cristianas y en los países del mundo occidental en general.

8.1. Perspectivas contradictorias acerca de Jesús de Nazareth

Pasando por alto toda una serie de pasajes evangélicos contradictorios entre sí, vemos a continuación un ejemplo de estas valoraciones morales del caminante de Sils-Maria, que dice lo siguiente:

> "No es una 'fe' lo que distingue al cristiano[45]: el cristiano obra, se distingue por un obrar *diferente.* Él no opone resistencia, ni con palabras ni en el corazón, a quien es malvado con él [...] La vida del Redentor no fue otra cosa que *esa* práctica [...] Lo que con el evangelio quedó *eliminado* fue el judaísmo de los conceptos de 'pecado', 'remisión del pecado', 'fe', 'redención por la fe' —la entera doctrina *eclesiástica* judía queda negada en la 'buena nueva' "[46].

A pesar de sus inequívocas y constantes críticas a la moral, hay algunos momentos en que Nietzsche llega a defender cierta forma de moral próxima a un cristianismo muy sesgado, en cuanto sólo tiene en cuenta determinados aspectos del Jesús evangélico, aspectos que valora muy positivamente, pero contradictorios con otros puntos de vista dominantes en esos mismos evangelios que Nietzsche tuvo como base para forjarse su idea de Jesús y de su moral.

[45] Nietzsche se refiere al "cristiano auténtico" y en otro momento escribe: "en el fondo no ha habido más que un cristiano y ése murió en la cruz" (AC, cap. 39).

[46] AC, cap. 33.

8.1.1. Jesús de Nazareth, "el hombre más digno de amor"

Efectivamente, el título de este epígrafe representa una de las contradicciones con que Nietzsche se pronuncia respecto a la figura de Jesús de Nazareth, pues, si de acuerdo con los evangelios el ejemplo de su vida fue realmente admirable, no lo fueron tanto, sino todo lo contrario, sus palabras en favor de la esencial importancia de la fe, de las obras, del pecado y del castigo eterno. Sin embargo, de manera sorprendente Nietzsche se dejó llevar por una visión muy osada de cómo pudo haber sido el propio Jesús en realidad, atendiendo a determinados pasajes evangélicos que estarían en la línea de su interpretación particular, pero dejando de lado muchos otros que muestran una figura de Jesús muy diferente de la que Nietzsche presenta en estos momentos.

Y así, el solitario de Sils-Maria, muy probablemente influido por la figura de su padre y por el ambiente religioso familiar que vivió durante su infancia y su adolescencia, mantuvo puntos de vista contradictorios acerca de Jesús, presentándolo en alguna ocasión como "el hombre más digno de amor", y, en otras, como "el más maligno de los hombres", tomando como argumento para cada valoración pasajes evangélicos contradictorios que podían servir por separado como justificación de cada uno de estos puntos de vista, pero que lo que en verdad demostraban era la imposibilidad de presentar una valoración objetiva de la figura de Jesús de Nazareth como consecuencia de la dificultad insuperable de mostrar una imagen coherente del supuesto inspirador del cristianismo, derivada de las contradicciones e incoherencias de quienes urdieron esos evangelios[47].

[47] En la actualidad y desde la metodología científica aplicada a la Historia se considera que los evangelios no son una fuente mínimamente rigurosa ni siquiera como demostración de la existencia del propio Jesús, y que, al

Sin embargo, sin detenerse a considerar las múltiples contradicciones evangélicas, Nietzsche defendió incomprensiblemente que el *cristianismo de Jesús* fue un ejemplo de absoluta aceptación de su propia vida y muerte, sin rencor de ningún tipo a quienes le maltrataban[48], llegando al extremo de considerarle como

> "el hombre más digno de amor"[49],

y, por ello, en relación con este ideal de *cristianismo auténtico*, supuestamente representado por Jesús, afirma Nietzsche:

> "en el fondo no ha habido más que un cristiano y ése murió en la cruz"[50],

pues sus discípulos no comprendieron que lo esencial del mensaje de Cristo era el ejemplo de su propia vida, una vida de mansedumbre y de conformidad, en la que el rencor y la venganza estarían totalmente ausentes.

Nietzsche consideró estas cualidades que atribuyó a Jesús como manifestaciones propias de una naturaleza especialmente hipersensible e incapaz, por ello, de oponer resistencia alguna a cualquier daño que recibiera de los demás:

> "*La exclusión instintiva de toda aversión, de toda enemistad, de todas las fronteras y distancias en el sentimiento*: consecuencia de una extremada capacidad de sufrimiento y de excitación, la

---

menos hasta el momento, no existe ninguna otra fuente que cumpla con dicha metodología. Así que ninguno de los "testimonios" existentes puede servir para ofrecer una descripción objetiva de su existencia ni de su supuesta doctrina, pues el carácter contradictorio de estos escritos conduce a poder afirmar de Jesús cualquier cosa, ya que del mismo modo que predica el amor y el perdón, amenaza con el fuego eterno, la mayor venganza que puede imaginarse.

[48] AC, cap. 33.

[49] HH, parág. 475.

[50] AC, cap. 39.

> cual siente ya como *displacer* insoportable (es decir, como *dañoso*, como *desaconsejado* por el instinto de autoconservación) todo oponerse, todo tener-que-oponerse, que únicamente en no oponer ya resistencia a nadie, ni a la desgracia ni al mal, conoce la bienaventuranza (el placer), —el amor como única, como *última* posibilidad de la vida[51].

Y llegó a comparar tal naturaleza patológica con la de quien tiene una sensibilidad hiperdesarrollada en relación con el sentido del tacto,

> "el cual retrocede […] temblando ante cualquier contacto, ante cualquier aprehensión de un objeto sólido"[52].

En relación con esta especie de anomalía y teniendo en cuenta muy posiblemente el modo de ser del príncipe Michkin, protagonista de la novela de Dostoievski *El idiota*, Nietzsche se refiere a Jesús con el término "idiota", pero no en el sentido despectivo de la palabra sino en el mismo sentido en que Dostoievski considera al protagonista de su novela, caracterizado también por su "mansedumbre patológica".

A pesar de todo y aunque Jesús de Nazareth no representa el modelo ideal que Nietzsche propone como "superhombre", lo valoró de manera especial por su aceptación de la vida sin rencor hacia nada y hacia nadie.

Pero, como ya he indicado, Nietzsche olvidó de manera asombrosa o no pudo asumir de manera coherente que el propio Jesús –o quienes escribieron los evangelios- también amenazó con la venganza mayor que pudiera imaginarse, la venganza del "fuego eterno", lo cual nada tiene que ver con el amor ni con la misericordia que debían caracterizarle para que la interpretación de Nietzsche hubiera sido acertada.

[51] AC, cap. 30.
[52] AC, cap. 29.

En cualquier caso, es evidente que quienes escribieron los evangelios fueron severamente incapaces de construir un relato mínimamente consistente. Por suerte para ellos, quienes les escucharon fueron al parecer todavía más incapaces que ellos y mordieron el anzuelo de sus mentiras y contradicciones como si fueran auténticas verdades.

Por otra parte, el desafiante final con el que Nietzsche cierra su obra *Ecce Homo*:

> "Dionisos contra el Crucificado"[53],

no parece tener otro significado que el que se corresponde con sus críticas al *cristianismo oficial* de la tradición, así como con una defensa de los valores relacionados con la espontaneidad vital instintiva, pero no con el de un ataque a la figura de Jesús tal como la presenta en diversos momentos.

En el pasaje de *El Anticristo* que presento a continuación, olvidado o no pudiendo aceptar los textos en que Jesús amenaza con el fuego eterno, el ermitaño de Sils-Maria considera la forma de vida de Jesús como un ideal de vida absolutamente digno, escribiendo en este sentido:

> "Este 'buen mensajero' [=Jesús] murió tal como *enseñó* —*no* para 'redimir a los hombres', sino para mostrar cómo se ha de vivir. Lo que él legó a la humanidad fue la *práctica*: su comportamiento ante los jueces, ante los sayones, ante los acusadores y ante toda especie de calumnia y burla, —su comportamiento es la *cruz*. Él no opone resistencia, no defiende su derecho [...] Y él ora, sufre, ama *con* quienes, *en* quienes le hacen mal... […] *No* defenderse, *no* encolerizarse, *no* hacer responsable a nadie... Por el contrario, no oponer resistencia ni siquiera al malvado, —*amarlo*..."[54].

[53] EH, "Por qué soy un destino", parág. 9.
[54] AC, cap. 35.

En esta misma línea de interpretación y teniendo en cuenta no las amenazas de Jesús relacionadas con el fuego eterno, sino sólo aquellos matices parciales que más encajaban con su idea preconcebida, proclama Nietzsche:

> - "lo que distingue al cristiano [auténtico] no es una 'fe': el cristiano obra, se distingue por 'otro' modo de obrar"[55].
>
> - "sólo la *práctica* cristiana, una vida tal como la *vivió* el que murió en la cruz, es cristiana… Todavía hoy *esa* vida es posible, para *ciertos* hombres es incluso necesaria: el cristianismo auténtico, el originario, será posible en todos los tiempos…"[56].

Y así, en contraposición con su extremado elitismo, en momentos excepcionales Nietzsche llegó a defender su particular visión de la vida de Jesús de Nazareth como una forma de vida digna de la mayor consideración. Se trataba muy posiblemente de la forma de vida en que él había sido educado a lo largo de su infancia, un cristianismo similar al del propio Jesús, según la interpretación que de él le debieron de trasmitir sus padres y su círculo familiar, ligado sencillamente *a la aceptación de la vida sin resentimiento* alguno y ligado igualmente al *amor al* prójimo.

Esta perspectiva, tan alejada de su tradicional elitismo y de su posterior justificación de la esclavitud e incluso de la *muerte de los malogrados*[57], aparece especialmente en un texto de *Aurora*, del año 1881, y en algunos otros, y resulta sorprendente por la defensa de unos valores tan alejados de los que casi exclu-

[55] AC, cap. 33.

[56] AC, cap. 39.

[57] Respecto a esta cuestión escribe Nietzsche: "Lo que es débil y malogrado debe perecer: imperativo supremo de la vida. Y no se debe hacer de la compasión una virtud. ¿Qué es más peligroso que cualquier vicio? — La compasión activa con todo lo malogrado y débil, — el cristianismo..." (FP IV, Primavera de 1888, 15 [120]).

sivamente había presentado en su apología de la *moral de señores*, si no se tienen en cuenta los escasos momentos en que defendió a los trabajadores frente al capitalismo, que les convertía en simples "tornillos de una máquina", momentos que pertenecen también a *Aurora*.

No hay apenas otros pasajes que contengan ideas parecidas a las de éstos, tan alejados de su elitismo aristocrático, hasta el punto de que resulta difícil creer que fuera una misma persona quien escribió estos pasajes y los de *Más allá del bien y del mal*, IX, parágrafos 258 y 259, del año 1886. Pues, en efecto, aunque en su clasificación de los tipos de moral Nietzsche criticase la *moral de esclavos*, manifestando su apoyo a la *moral de señores*, en estos otros pasajes defendió una moral o una forma de vida similar a la que había atribuido a Jesús. Precisamente lo que habría diferenciado a la moral de ese hipotético Jesús respecto a la moral de esclavos habría sido el resentimiento que envenenaba los valores de dicha moral de esclavos frente al amor que estaría en la base de los valores de la moral de Jesús.

Dice el texto de *Aurora*:

> "¡Vivir sin fama, o siendo objeto de amistosas burlas, demasiado oscuramente para despertar la envidia y la enemistad, armado de un cerebro sin fiebre, de un puñado de conocimientos y de un bolsillo lleno de experiencia; ser, en cierto modo, el médico de los pobres de espíritu; ayudar a éste o al otro [...] sin que el favorecido advierta que se le ayuda! ¡Ser como una posada modesta, abierta a todos, pero que se olvida en seguida o inspira burlas! ¡No aventajar en nada, ni en alimentación mejor, ni en aire más puro, ni en espíritu más alegre, pero dar siempre, devolver, comunicar, empobrecerse! ¡Saber hacerse pequeño para volverse accesible a muchos, sin humillar a nadie! ¡Tomar sobre sí muchas injusticias [...] para poder llegar, por sendas

> secretas, a lo más íntimo de muchas almas cerradas! ¡Eso sería una vida, eso sería una razón para vivir mucho tiempo!"[58].

La influencia inconsciente de sus padres y la del ambiente religioso de su infancia -como él mismo señaló en cartas enviadas a H. Köselitz y a F. Overbeck- pudieron haberle llevado a ver la figura de Jesús de ese modo, tan alejado del resentimiento, tan unido al amor y a la mansedumbre, y a la aceptación resignada de su fatal destino.

En efecto, siendo consciente de la confusión que tal pasaje de *Aurora* podía producir en sus amigos, envió sendas tarjetas postales a H. Köselitz y a F. Overbeck a fin de darles una explicación del motivo de ese pasaje.

En la tarjeta enviada a Köselitz le dice:

> "Querido amigo, se me ha ocurrido que esa continua confrontación interna con el *cristianismo* que hay en mi libro, le resultará inevitablemente extraña e incluso violenta; pero es el mejor ejemplo de vida ideal que he conocido de verdad, ya desde niño lo he perseguido sin descanso, por muchos de sus rincones secretos, y creo no haber ido *nunca* contra él con corazón vil. ¡A fin de cuentas, desciendo de enteras generaciones de religiosos cristianos — perdóneme esta limitación mía!"[59].

---

[58] A, V, parág. 449.

[59] CO IV, 132. *A Heinrich Köselitz en Venecia* (Tarjeta postal); <Sils-Maria, 21 de julio de 1881>. En un sentido similar se pronunció en su tarjeta a F. Overbeck: "Estoy muy contento, querido amigo mío, de que nuestra amistad no se haya enturbiado ni siquiera en estas circunstancias, y que en cambio se haya *reforzado* —a veces pienso con angustia en todas las pruebas de fuego y de frío a las que están sometidas, a causa de mi «franqueza», las personas más queridas por mí. En lo que respecta al cristianismo, espero que al menos me creas en esto: nunca he ido contra él con corazón vil y desde niño hice en mi interior no pocos esfuerzos para realizar sus ideales; si bien, al final, con el resultado de lo completamente imposible" (CO IV 133. *A Franz Overbeck en Basilea* (Tarjeta postal); <Sils-Maria, 23 de julio de 1881>.

Por su parte, el fragmento de la obra póstuma, escrita hacia el final de su vida lúcida, dice:

> "La vida ejemplar consiste en el amor y la humildad; en la abundancia del corazón que no excluye ni a los más humildes; en la renuncia formal a querer-tener-razón, a la defensa, a la victoria en el sentido de un triunfo personal; en la fe en la bienaventuranza aquí, en la tierra, a pesar de la miseria, la resistencia y la muerte; en la reconciliación, en la ausencia de cólera, de desprecio; en no querer recibir recompensas; en no haberse atado a nadie; en no tener maestros en el sentido religioso más espiritual; en una vida muy orgullosa sometida a la voluntad de llevar una vida de pobreza y de servicio"[60].

En cualquier caso, resulta sorprendente que esa influencia de sus padres y demás familia en su infancia se extendiese durante tanto tiempo a lo largo de su vida, hasta el punto de impedirle ver la figura de Jesús de un modo menos contradictorio –lo cual era ciertamente imposible, dado el carácter contradictorio de las fuentes de que disponía, los mismos evangelios-.

Por otra parte, aunque Nietzsche no defendió aquí las supuestas *doctrinas* de Jesús sino su ejemplo de "cómo hay que vivir", este enaltecimiento es clara y sorprendentemente contradictorio con la forma de vida propia de la *moral de señores* o con la que debía ser propia igualmente del futuro *superhombre*, que es la que defendió de manera generalizada, especialmente en *Así habló Zaratustra* y hasta el final de su vida lúcida, cuyo advenimiento debía ir ligado a la muerte de los malogrados y a la esclavización de la masa, como veremos en el capítulo correspondiente.

A continuación del fragmento de la obra póstuma citada critica Nietzsche la transformación repulsiva del cristianismo de Jesús por obra de la iglesia cristiana, achacando a *Pablo de Tar-*

[60] FP IV, Noviembre de 1887-Marzo de 1888, 11 [275].

so haber sido el iniciador y máximo responsable de dicha transformación:

> "Después de que la Iglesia se hubo permitido abandonar toda la praxis cristiana y hubo sancionado con toda propiedad la vida en el Estado, ese tipo de vida que Jesús había combatido y condenado, tuvo que situar el sentido del cristianismo en cualquier otro sitio: en la fe en cosas indignas de ser creídas, en el ceremonial de la oración, de la adoración, de las fiestas, etc. Los conceptos de «pecado», de «perdón», de «castigo», de «recompensa» —todo absolutamente insignificante y casi excluido del cristianismo primitivo, pasa ahora a primer plano. Un espantoso batiburrillo de filosofía griega y judaísmo; el ascetismo; el constante juzgar y condenar…"[61].

Para finalizar este apartado tiene interés recordar que, poco tiempo antes de estas palabras, Nietzsche, con su habitual tendencia a los pronunciamientos extremos, había escrito:

> "«Cristo en la cruz» es el símbolo más sublime —aún hoy"[62].

8.1.2. Jesús de Nazareth, "el más maligno de los hombres"

Conviene insistir, por otra parte, en que, cuando Nietzsche se refiere al ideal de vida representado por Jesús de Nazareth, su punto de vista resulta demasiado condescendiente con la idea tradicional que se tiene de Jesús, olvidando que este personaje, real o imaginario, a pesar de haber defendido el amor y la misericordia, es el mismo que en diversos pasajes de los evangelios condena al fuego eterno a quien no crea en su palabra o no la lleve a la práctica.

[61] Ibidem.
[62] FP IV, Otoño de 1885-Otoño de 1886, 2 [96].

Es verdad, no obstante, que en otros momentos Nietzsche fue consciente de estos otros aspectos contradictorios del Jesús evangélico y, por ello mismo, manifestó también de manera categórica su repudio contra el propio Jesús, especialmente en *El Anticristo*.

Por ello y para dar una visión más completa acerca de cómo vio Nietzsche la figura de Jesús, hay que decir igualmente que, como estudioso y conocedor de los evangelios, en diversos momentos lo presentó desde una perspectiva radicalmente opuesta a la anterior, mostrándolo con unas cualidades tajantemente contrarias a las ya señaladas, y diciendo en este nuevo sentido:

> "Jesús quiere que se crea en él y manda al Infierno a cuanto se le resiste [...] La bondad junto a lo más opuesto a ella en la misma alma: he aquí el más maligno de los hombres"[63].

Y, efectivamente, esta nueva valoración tan negativa de la figura de Jesús tiene un claro fundamento en distintos pasajes evangélicos donde Jesús se expresa con palabras que no son precisamente el reflejo de un amor especial, sino todo lo contrario, amenazando del siguiente modo a quienes no le sigan:

> - "Así será el fin del mundo. Saldrán los ángeles a separar a los malos de los buenos, y los echarán al horno de fuego"[64],
>
> - " 'Apartaos de mí, malditos, id al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles' […]. E irán éstos al castigo eterno, y los justos a la vida eterna"[65].

Y, por ello, de acuerdo con lo que Nietzsche indica ahora, la anterior perspectiva habría resultado no sólo excesivamente parcial en sentido positivo, al haber pasado por alto la serie de

[63] ID, parág. 2303.
[64] *Mateo*, 13, 49 - 50.
[65] *Mateo*, 25, 41- 46.

ocasiones en que, según los evangelios, Jesús aparece amenazando con el fuego eterno, sino realmente contradictoria, pues no tiene sentido proclamar que Jesús fue "el hombre más digno de amor" y al mismo tiempo afirmar que fue "el más maligno de los hombres".

Lo peor de todo fue que, en lugar de ser consecuente con las contradicciones existentes en los evangelios, renunciando a pronunciar un juicio sobre Jesús de Nazareth a partir de tales contradicciones, decidiese pronunciar dos clases de juicios sobre él igual de contradictorios, los que pronunció considerando que Jesús fue el hombre más digno de amor y los que pronunció considerando que fue el más maligno de los hombres, de los cuales se puede deducir el absurdo según el cual *el más maligno de los hombres fue el más digno de amor*, en cuanto tales calificativos se referían a la misma persona.

Además, tanto la forma de vida defendida en el pasaje de *Aurora* como la que aprobó de manera tan absoluta y atribuyó al mismo Jesús en sus fragmentos póstumos son igualmente contradictorias con la *moral de señores* defendida por él en casi todo momento, y, por ello, parece que el ermitaño de Sils-Maria debió de sentirse en un grave dilema a la hora de pronunciarse en favor o en contra de cualquiera de estos dos ideales de vida, aunque finalmente optó por la moral de señores, por la moral de los fuertes, que implicaba la negación de la moral absoluta.

Frente a un ideal de vida como el representado por el de Jesús-Amor, Nietzsche consideró que en el *cristianismo oficial* prevaleció el sentido menos evangélico, *el resentimiento*. Y, por ello, comparando la vida y la muerte de Jesús con la actitud posterior del cristianismo, escribió:

> "Evidentemente, la pequeña comunidad [de los primeros cristianos] no comprendió precisamente lo principal, lo que constituía

> un modelo en este modo de morir: la libertad, la superioridad sobre todo tipo de rencor [...] Pero sus discípulos estaban muy lejos de 'perdonar' su muerte [...] Prevaleció el sentimiento menos evangélico: la 'venganza' "[66].

Sin embargo, al afirmar que la venganza fuera el "sentimiento menos evangélico", parece que pasó por alto en esos momentos que también Jesús había amenazado con el fuego eterno, que es la mayor venganza imaginable. Tal vez le costaba aceptar que tal amenaza fuera compatible con el modo de ser de Jesús -aunque en otros momentos sí lo había tenido en cuenta-.

Complementariamente consideró que el *cristianismo oficial*

> "[hizo] un ideal de la contradicción a los instintos de conservación de la vida fuerte"[67],…

…criticando que ese cristianismo de la venganza iba acompañado de la negación de los valores de la vida terrena por parte de aquellos que no se sentían con fuerzas para entregarse a ella y a esa mezcla de placer y dolor que sólo los espíritus fuertes podían no sólo soportar sino también amar.

Teniendo en cuenta estas observaciones, puede entenderse el motivo por el cual Nietzsche juzgó que Jesús fue el *cebo* utilizado por los judíos,

> "ese cebo de la *autocrucifixión* de Dios *para salvación del hombre*"[68].

La forma de vida de Jesús pudo haber sido tal vez, haciendo abstracción de los pasajes en los que amenaza con una venganza absoluta, un auténtico modelo, pero no precisamente de los *valores aristocráticos* que Nietzsche defendió en casi todo

[66] AC, cap. 40.
[67] AC, cap. 5.
[68] GM, I, 8.

momento ni tampoco de los valores de la *moral de esclavos* sino de aquellos valores por los cuales aceptaba la vida y la muerte sin rencor alguno hacia nadie. Pero en lo que Nietzsche tuvo una grave confusión o incluso una contradicción de ideas fue en considerar que en la supuesta vida del Jesús evangélico no hubiera resentimiento de ningún tipo, pues entonces ¿qué nombre habría que dar al "sentimiento" que le había llevado -según los evangelios- a amenazar con el "fuego eterno" a quien no creyera en sus palabras o no cumpliera sus preceptos?

Es lógico pensar que quien se caracterizó por una vida de mansedumbre y amor no podía haber amenazado con esa crueldad tan absoluta, pero es también un hecho que así consta en los evangelios y no parece que Nietzsche tuviera otra fuente de información para el conocimiento de Jesús que la de esos escritos, a pesar de sus contradicciones. En consecuencia, es evidente que el ermitaño de Sils-Maria se precipitó de manera incomprensible en sus juicios acerca de ese personaje mítico, viéndolo como "evangelio viviente del amor".

Desde entonces un pequeño grupo de judíos –aunque Nietzsche habla de los judíos en general- creó el cristianismo y se sirvió de él para lograr su propio poder político y económico, atacando los valores de la "moral de señores" y estableciendo su propio sistema de valores antivitales y nihilistas para adoctrinar a la plebe. Entre esos judíos, indica Nietzsche, el artífice fundamental de dicha *moral de esclavos* fue *Pablo de Tarso*.

Conviene señalar que, al hablar de "ideales *más nobles*", Nietzsche incurrió en contradicción seguramente por cierta ligereza al expresarse, pues, si en diversos escritos y en especial en *Más allá del bien y del mal* había negado el valor de la moral, proclamando que *no había fenómenos morales*, era una incoherencia que hablase luego de *ideales más nobles*, pues tal consi-

deración representaba una *valoración moral*, mientras que la moral carecía de sentido, según él mismo había defendido y demostrado. La contradicción sólo quedaría anulada en cuanto el sentido de las palabras de Nietzsche no tuviera carácter moral, sino meramente estético-subjetivo, que estaría de acuerdo con su defensa de la

"¡¡¡reducción de la moral a la estética!!!"[69].

Para finalizar y por lo que se refiere a la valoración del cristianismo, conviene dejar claro el punto de vista de Nietzsche, pues efectivamente consideró que había una radical diferencia entre el *cristianismo oficial* de la tradición, hacia el que manifestó un rechazo absoluto, y el *cristianismo originario de Jesús* -según su propia interpretación- con el que simpatizó y se mostró respetuoso, a pesar de la abismal distancia a que se encontraba de su pensamiento aristocrático y de su desprecio a la plebe, que debía convertirse en esclava de los futuros superhumanos.

8.2. Defensa del cristianismo como "forma de vida" y crítica en cuanto "Iglesia"

Como una continuación respecto a esta doble valoración que presenta Nietzsche respecto a la figura de Jesús de Nazareth, conviene precisar que, aunque en líneas generales la actitud crí-

[69] FP. De manera más completa en esta reducción de la Ética a la Estética dice: "Lo bello, lo repugnante, etc., es el juicio más antiguo. En cuanto reclama ser la verdad absoluta, se transforma el juicio estético en exigencia moral.

En cuanto negamos la verdad absoluta, debemos renunciar a toda exigencia absoluta y retrotraernos a los juicios estéticos […]

¡¡¡Reducción de la moral a la estética!!!"

tica de Nietzsche se dirige casi siempre en contra del cristianismo, hay que precisar que en algunas ocasiones habla de manera positiva del cristianismo -cuando lo asocia con quienes tratan de seguir la forma de vida del propio Jesús de Nazareth, según la interpretación del propio Nietzsche-, mientras que lo critica cuando dicho término se utiliza como sinónimo de "iglesia cristiana" como institución, con sus valores nihilistas y llenos de mentiras absurdas..

Así, en el primer sentido, escribe Nietzsche:

> "La misma palabra "cristianismo" es un malentendido; en el fondo, no hubo más que un solo cristiano y éste murió crucificado"[70].

En realidad, Jesús no fue cristiano sino seguidor de la religión de Israel. Podría decirse que el fundador del cristianismo fue Pablo de Tarso. Pero en cualquier caso lo que Nietzsche quiere decir con estas palabras es que Jesús representa un modelo de vida muy especial, totalmente respetable, que otros han seguido y pueden tratar de seguir, aunque la mayoría haya caído en las redes de la Iglesia, que nada tiene que ver con la vida y los valores de Jesús de Nazareth.

> "El cristianismo aún es posible en todo momento... No está atado a ninguno de los insolentes dogmas que se han adornado con su nombre: no necesita ni la doctrina del dios personal, ni la del pecado, ni la de la inmortalidad, ni la de la redención, ni la de la fe […] Toda la doctrina cristiana de aquello que debe ser creído, toda la «verdad» cristiana es vana mentira y vano engaño: y es exactamente lo contrario de lo que determinó el inicio del movimiento cristiano"[71].

[70] AC, 39.
[71] FP IV, Noviembre de 1887- Marzo de 1888, 11 [365].

En este pasaje Nietzsche se centra especialmente en lo que no es el cristianismo, refiriéndose a la serie de dogmas absurdos de la Iglesia, más que a la forma de vida que, según su punto de vista, vivió Jesús de Nazareth, que podría ser un modelo para quien optase por ella, un ideal de vida perfectamente respetable.

> "La vida ejemplar consiste en el amor y la humildad; en la abundancia del corazón que no excluye ni a los más humildes; en la renuncia formal a querer-tener-razón, a la defensa, a la victoria en el sentido de un triunfo personal; en la fe en la bienaventuranza aquí, en la tierra, a pesar de la miseria, la resistencia y la muerte; en la reconciliación, en la ausencia de cólera, de desprecio; en no querer recibir recompensas; en no haberse atado a nadie; en no tener maestros en el sentido religioso más espiritual; en una vida muy orgullosa sometida a la voluntad de llevar una vida de pobreza y de servicio. Después de que la Iglesia se hubo permitido abandonar toda la praxis cristiana y hubo sancionado con toda propiedad la vida en el Estado, ese tipo de vida que Jesús había combatido y condenado, tuvo que situar el sentido del cristianismo en cualquier otro sitio: en la fe en cosas indignas de ser creídas, en el ceremonial de la oración, de la adoración, de las fiestas, etc. Los conceptos de «pecado», de «perdón», de «castigo», de «recompensa» — todo absolutamente insignificante y casi excluido del cristianismo primitivo, pasa ahora a primer plano"[72]

Y en el segundo sentido escribe:

> - "Después de que la Iglesia se hubo permitido abandonar toda la praxis cristiana y hubo sancionado con toda propiedad la vida en el Estado, ese tipo de vida que Jesús había combatido y condenado, tuvo que situar el sentido del cristianismo en cualquier otro sitio: en la fe en cosas indignas de ser creídas, en el ceremonial de la oración, de la adoración, de las fiestas, etc. Los conceptos de «pecado», de «perdón», de «castigo», de «recom-

[72] FP IV, Noviembre de 1887- Marzo de 1888, 11 [275].

pensa» — todo absolutamente insignificante y casi excluido del cristianismo primitivo, pasa ahora a primer plano"[73].

> "La Iglesia pertenece al *triunfo* de lo anticristiano igual que el Estado moderno, el nacionalismo moderno... La Iglesia es la barbarización del cristianismo"[74].

En este pasaje Nietzsche denuncia con acierto, la radical diferencia existente entre el cristianismo o, mejor, la vida de Jesús y la forma de vida que en la práctica ha seguido en especial la iglesia católica, pero también el resto de confesiones cristianas, pues todas ellas se han caracterizado igualmente por la *predicación* de la resignación y del perdón y su defensa de los pobres, pero en la práctica han estado siempre unidos a las clases dominantes y opresoras de los débiles, ocupando puestos de privilegio, viviendo en palacios rodeados de lujos y acumulando riquezas de manera compulsiva y sin preocuparse apenas por ayudar a los pobres, a pesar de las duras críticas de Jesús en contra de los ricos".

> "La *Iglesia* es exactamente aquello contra lo cual predicó Jesús y contra lo cual enseñó a luchar a sus discípulos"[75].

Este pasaje representa, por ello, un resumen de los anteriores, pues con sobrada razón Nietzsche advierte la distancia abismal que separa aquella forma de vida de Jesús, tan unida a su pueblo, predicando y practicando el amor, incluso a los enemigos, y la de la jerarquía de la iglesia católica especialmente, que ha utilizado la religión como un medio especial de enriquecimiento, interviniendo en la política, ensalzando a los gobernantes y exigiendo al pueblo su obediencia a tales gobernantes, a pesar del despotismo y de la opresión con que a lo largo de los siglos los gobernantes en general han tratado a sus pueblos reduciéndolos en muchos casos a la más absoluta miseria y tratan-

[73] Ibidem.
[74] VP, parag. 250, p. 566, Prestigio, IV, Barcelona, 1970.
[75] VP, parág. 221, p. 551, Prestigio.

dolos como siervos en lugar de verlos como personas con iguales derechos que ellos mismos.

Por ello, Nietzsche llega a escribir con plena razón:

> "la Iglesia es no sólo la caricatura del cristianismo, sino la guerra organizada contra el cristianismo"[76].

Como consecuencia de todas estas apreciaciones críticas, así como de los antivalores hipócritamente defendidos por los dirigentes de esta organización, antivalores que reniegan de los valores de la vida terrena y en los que la misma cruz, que pudo haber sido un símbolo de "amor hasta la muerte", queda transformada por la jerarquía cristiana y la presentan como un ejemplo a seguir de renuncia a los valores vitales y de absoluta negación de tales valores, haciendo una apología del sufrimiento, del dolor y de la resignación frente a las injusticias de los poderosos, al margen de que los dirigentes eclesiásticos hayan encontrado en ese tipo de predicación la manera de alinearse junto a los poderosos gozando así de manera hipócrita de aquellos valores vitales que critican de palabra, pero no con sus actos.

Por todo lo cual, Nietzsche pronuncia su 'veredicto final' contra ese *cristianismo oficial* proclamando:

> "*Declaro culpable* al cristianismo, formulo contra la Iglesia cristiana la acusación más terrible que ha sido formulada jamás por acusador alguno. Se me aparece como la corrupción más grande que pueda concebirse [...] La Iglesia cristiana [...] ha hecho de todo valor un sin valor, de toda verdad una mentira y de toda probidad una falsía de alma [...]
>
> El parasitismo es la práctica exclusiva de la Iglesia; con su ideal de anemia, de 'santidad', chupa toda sangre, todo amor, toda esperanza en la vida; el más allá como voluntad de negación de toda realidad; la cruz como signo de la conspiración más solapada que se ha dado jamás, contra la salud, la belleza,

[76] FP IV, NOVIEMBRE DE 1887-MARZO DE 1888, 11 [276].

la plenitud, la valentía, el espíritu y la *bondad* del alma; *contra la misma vida*...”[77]

-“Considero al cristianismo como la más funesta mentira seductora que ha habido hasta ahora, como la mayor mentira impía […] La moralidad de la gente pequeña como medida de las cosas: es la degeneración más repugnante que ha mostrado la cultura hasta ahora. ¡Y esa especie de ideal permanece suspendida sobre la humanidad como «Dios»!!”[78]

-“Toda la vida del cristiano es, al final, exactamente la vida de la que Cristo predicó que uno tenía que separarse... La Iglesia forma parte del triunfo del Anticristo del mismo modo que el Estado moderno, el nacionalismo moderno... La Iglesia es la barbarización del cristianismo”[79].

-“El cristianismo […] ha hecho una guerra a muerte contra el tipo fuerte de ser humano, él ha proscrito todos los instintos fundamentales de ese tipo, él ha fabricado a partir de esos instintos lo malvado, el malvado: el ser humano fuerte considerado como el humano típicamente reprobable y como réprobo, él ha tomado partido por todo lo débil, bajo, malogrado: él ha hecho un ideal de la contradicción contra los instintos de conservación de la vida fuerte... : él ha corrompido la razón incluso de los seres humanos más espirituales al enseñar a sentir como pecaminosos, como descarriadores, como tentaciones, los valores supremos de la espiritualidad...”[80]

-“¿Qué ha negado Cr<isto>? — Todo lo que hoy se denomina cristiano”[81].

-“*Pagano* es decir sí a lo natural, el sentimiento de inocencia en lo natural, “la naturalidad”. *Cristiano* es el decir no a

[77] AC, parág. 62.
[78] FP IV, Otoño de 1887, 10 [191] 109
[79] FP IV, Noviembre de 1887- Marzo de 1888, 11 [364].
[80] FP IV, Noviembre de 1887- Marzo de 1888. 11 [408].
[81] FP IV, Primavera - verano de 1888, 16 [87].

lo natural, el sentimiento de indignidad en lo natural, la antinaturalidad"[82]

-"…ahora es indecente ser cristiano […] Por muy modesta que sea la probidad exigida, hoy día no se puede menos que saber que con cada frase que pronuncia un teólogo, un sacerdote, un papa, no yerra, *miente*; que ya no es posible mentir "con todo candor", "por ignorancia". También el sacerdote sabe como todo el mundo que ya no hay ningún "Dios", ningún "pecador" ni ningún "Redentor"; que el "libre albedrío" y el "orden moral" son *mentiras* […] Todos los conceptos de la Iglesia están desenmascarados como lo que son: como la más maligna sofisticación que existe con miras a *desvalorizar* la Naturaleza, los valores naturales; el sacerdote mismo está desenmascarado como lo que es: como el tipo más peligroso de parásito, la araña venenosa propiamente dicha de la vida […] Los conceptos "más allá", "juicio final", "inmortalidad del alma", "alma"; se trata de instrumentos de tortura, de sistemas de crueldades mediante los cuales el sacerdote llegó al poder y se ha mantenido en él"[83].

-"La ley contra el cristianismo tiene como título: Guerra a muerte contra el vicio: el vicio es el cristianismo"[84].

Frente a esta actitud *nihilista,* dominada por el *resentimiento* y la *falsedad,* propia de este *cristianismo oficial*, tan distinto de lo que –desde su punto de vista- debió de ser la vida de Jesús[85], Nietzsche exhorta al hombre a tener fortaleza para per-

[82] FP IV, Otoño de 1887, 10 [193].

[83] AC, cap. 38.

[84] CO 1170. *A Georg Brandes en Copenhague* (Borrador) <Turín, comienzos de diciembre de 1888>

[85] Para puntualizar esta cuestión conviene indicar que desde un punto de vista rigurosamente histórico se conoce muy poco o nada acerca de Jesús, teniendo en cuenta que los evangelios no representan una fuente fiable desde el punto de vista de la Historia como ciencia. Por ello conviene recordar que el ambiente cristiano tan marcado en que transcurrió la vida de Nietzsche

manecer fiel a esta tierra, a esta vida terrenal, librándose del espejismo de otra vida mejor.

> "No ocultéis por más tiempo la cabeza en el polvo de las cosas celestiales; llevad la cabeza erguida, llevad una cabeza de tierra, que engendre el sentido de la tierra"[86].

debió de influirle hasta el punto de llegar a ver a Jesús como un auténtico ejemplo de cómo vivir al margen de que de hecho Jesús pudiera haber sido un simple líder político y religioso, preocupado por conseguir la liberación de su pueblo frente a la opresión del imperio romano. En apoyo de esta hipótesis puede verse cómo, en contradicción con lo que se dice en los demás evangelios canónicos, en el de *Lucas* se presenta una figura de Jesús que no siempre es un pacifista acérrimo, sino que en algún momento llega a defender una actitud belicista –en contra del dominio romano-, llegando a decir:

> "-Pues ahora, el que tenga bolsa, que la tome, y lo mismo el que tenga alforja; y el que no tenga espada, que venda su manto y se la compre" (*Lucas*, 22:36).

Por ello, el hecho de que a continuación Jesús fuera detenido, juzgado y crucificado tiene bastante sentido desde este contexto de enfrentamiento contra Roma –y contra los sumos sacerdotes de Israel, que se habían sometido y colaboraban con los romanos-, pero no parece tenerlo por simples cuestiones de carácter religioso, que para nada intranquilizaban a los romanos.

[86] Z*,* parág. 257. Ed. Aguilar.

9. Pablo de Tarso y el cristianismo

En el caso del cristianismo, Nietzsche se refiere de manera especial a *Pablo de Tarso* con palabras muy duras, pero acertando en su interpretación acerca de la esencial trascendencia de la labor de Pablo de Tarso en la construcción del cristianismo oficial de la "Iglesia católica":

> "*Pablo*: La ambición desenfrenada y hasta demencial de un agitador; con una inteligencia refinada que nunca se confiesa lo que realmente quiere y que manipula con instinto la mentira a sí mismo como medio de fascinación. Humillándose y administrando bajo mano el veneno seductor de ser un elegido"[87].

Parece que el punto de vista de Nietzsche acerca de Pablo de Tarso fue realmente certero, como puede comprobarse recordando algunas de las doctrinas que introdujo en el cristianismo para lograr que fuese aceptado por el imperio romano, convirtiéndolo en un fabuloso negocio que llega hasta nuestros días.

En este sentido pueden mencionarse de manera especial, como ejemplos de su astuta transformación del cristianismo, su

[87] FP IV, Otoño de 1887, 10 [189].

defensa de los *ricos*, su defensa de la *esclavitud* y, sobre todo, su defensa del *sometimiento incondicional de los cristianos a las autoridades políticas*. Sólo con estos cambios el cristianismo pudo ser aceptado por el imperio romano:

a) Por lo que se refiere a *los ricos*, alejándose de la doctrina del Jesús evangélico, que había condenado la ambición de los ricos, Pablo de Tarso defendió sin prejuicios de ninguna clase el derecho de los ricos a disfrutar de sus riquezas, en cuanto eran un regalo de Dios, de manera que lo único importante era "que no fueran orgullosos". Evidentemente, de este modo los ciudadanos ricos del imperio romano podrían estar tranquilos respecto a la nueva religión y no sólo tranquilos sino apoyándola, al encontrar en ella un aliado frente a las pretensiones de quienes carecían de todo. Escribe Pablo de Tarso:

> "A los ricos de este mundo recomiéndales que no sean orgullosos, ni pongan su esperanza en la incertidumbre de las riquezas, sino en Dios, que nos provee de todos los bienes en abundancia para que disfrutemos de ellos"[88]…

…aunque otros se mueran de hambre, podríamos añadir.

Muy lejos quedaban las doctrinas de Pablo de Tarso de aquella predicación de Jesús que decía

> - "Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el Reino de los Cielos"[89],
>
> - "¡Ay de vosotros, los ricos, porque ya habéis recibido vuestro consuelo!"[90]

y no sólo respecto a la predicación de Jesús, sino también en contra de la forma de vida practicada por los primeros cristia-

[88] Pablo de Tarso: 1 *Timoteo*, 6:17.
[89] *Mateo*, 19: 23-30.
[90] *Lucas*, 6:24.

nos, según se cuenta en *Hechos de los apóstoles* -tan "palabra de Dios" como los demás libros de la *Biblia* católica-, donde se dice:

> "El grupo de los creyentes pensaban y sentían lo mismo, y nadie consideraba como propio nada de lo que poseía, sino que tenían en común todas las cosas […] No había entre ellos necesitados, porque todos los que tenían hacienda o casas las vendían, llevaban el precio de lo vendido, lo ponían a los pies de los apóstoles, y se repartía a cada uno según su necesidad"[91].

b) Por lo que se refiere a la *esclavitud*, Pablo de Tarso la defendió igualmente de manera inequívoca, como puede leerse en sus escritos:

> "Esclavos, obedeced a vuestros amos terrenos con profundo respeto y con sencillez de corazón, como si de Cristo se tratara. No con una sencillez aparente que busca sólo el agrado a los hombres, sino como siervos de Cristo que cumplen de corazón la voluntad de Dios"[92].

A pesar de que en los evangelios no hay ningún texto en el que el Jesús evangélico haya apoyado esta institución opresora, Pablo de Tarso la defendió de un modo muy cínico, *como una institución derivada de la voluntad de Dios*, exhortando a los esclavos a que cumplieran con devoción y humildad las órdenes de sus señores en cuanto representaban al propio Dios.

Al igual que en el caso anterior, Pablo de Tarso, al comprobar que la esclavitud era una institución vigente en el imperio romano, dejó de lado las palabras de Jesús de Nazareth en favor de la fraternidad universal y tuvo el cinismo de defender *la esclavitud como una institución de origen divino*, pues también

[91] *Hechos de los apóstoles*, 4:32. También en *Hechos*¸ 5:1-5:11 se expresan situaciones similares a ésta.

[92] Pablo de Tarso: *Efesios*, 6:5-6.

así se ganaba el favor de las clases altas del imperio, que disponían de numerosos esclavos y podían estar tranquilas porque la nueva religión santificaba la institución por la que gozaban de los servicios de sus esclavos, que debían obedecerles "como si de Cristo se tratara".

c) Del mismo modo, defendió el sometimiento incondicional del pueblo a las autoridades, proclamando:

> "Todos deben someterse a las autoridades constituidas. No hay autoridad que no venga de Dios, y las que hay, por él han sido establecidas. Por tanto, quien se opone a la autoridad, se opone al orden establecido por Dios"[93].

Tanto para las autoridades como para los patricios romanos estas doctrinas debían tener un valor especialmente positivo, pues no solo estaban de acuerdo con lo que eran las estructuras político-sociales vigentes en el imperio, con sus enormes diferencias de clases, sino que, sobre todo, servían de importante apoyo a la autoridad de sus gobernantes, por lo que los fieles de la nueva religión, el cristianismo, no sólo no iban a representar un peligro para ellos, sino que iban a servir incluso como fortalecimiento sagrado de sus instituciones y de la autoridad del emperador.

En definitiva, los ricos podían estar tranquilos gozando de sus riquezas, pues eran un regalo de Dios; los señores, dueños de esclavos, lo eran igualmente por voluntad divina; y el pueblo en su totalidad debía someterse a cualquier autoridad política, por muy despótica que fuera, pues todas provenían del propio Dios. Pero, además, la misma plebe, condenada a seguir viviendo una vida miserable y sometida al despotismo de sus autoridades, debía aceptar su estado con resignación, pues, según Pablo de

[93] *Romanos*, 13:1-2.

Tarso les había enseñado, era voluntad divina que aceptasen con sumisión esa vida miserable que no tenía valor alguno, pues quienes creyeran en la palabra del Dios cristiano -o en la del mismo Pablo, como representante suyo- y siguieran sus enseñanzas tendrían su recompensa en otra vida mejor, la vida eterna que Dios les tenía reservada.

Así que, con tales principios, a pesar de la prevención inicial del imperio contra la nueva religión, finalmente fue aceptada por el emperador Constantino en el año 313 y no mucho tiempo después fue elevada a religión oficial del imperio por el emperador Teodosio en el año 380, prohibiendo las demás religiones.

Indica Nietzsche que Pablo de Tarso y sus colaboradores fueron los auténticos creadores de "la moral de esclavos" en el cristianismo y quienes pusieron en marcha ese inconmensurable negocio, que encontró en el pueblo bajo, en judíos y no judíos, un terreno abonado para el adoctrinamiento y la aceptación de sus valores, contrarios a la vida y basados en la resignación más absoluta ante el desprecio y las innumerables afrentas de los poderosos.

Y Nietzsche, escandalizado ante la contemplación de las enormes diferencias entre la vida de Jesús de Nazareth y las mendaces doctrinas de la Iglesia creada por Pablo de Tarso, escribió:

> "Toda la vida del cristiano es, al final, exactamente la vida de la que Cristo predicó que uno tenía que separarse... La Iglesia forma parte del triunfo del Anticristo del mismo modo que el Estado moderno, el nacionalismo moderno... La Iglesia es la barbarización del cristianismo"[94].

[94] FP IV, Otoño de 1887, 10 [201].

9.1. Los sacerdotes

La nobleza sacerdotal fue la que por su resentimiento contra la nobleza guerrera introdujo en el cristianismo los valores propios de *la moral de esclavos.* En este sentido escribe Nietzsche:

> "Los sacerdotes son […] los *enemigos más malvados* —¿por qué? Porque son los más impotentes. A causa de esa impotencia el odio crece en ellos hasta convertirse en algo monstruoso y siniestro […] Los máximos odiadores de la historia universal […] han sido siempre sacerdotes"[95].

En el pasaje anterior utiliza Nietzsche el término moral *malvado*, que él mismo había rechazado, indignado, según su punto de vista, por el uso que de él habían hecho los seguidores de la moral de esclavos para calificar a los *nobles*, en cuanto se trataba de un término con un significado propio de la moral absoluta que él había criticado.

Pero precisamente por ello resulta sorprendente que utilizase dicho término, pues, desde el momento en que había llegado a la conclusión de que la moral no tenía fundamento alguno, si resultaba absurdo que la masa adoctrinada utilizase dicho calificativo, igualmente absurdo era que él mismo, que había criticado tal uso, no tuviera inconveniente en utilizarlo para referirse con él a los sacerdotes.

En relación con esta cuestión Nietzsche había considerado que la "nobleza sacerdotal" no obró con sinceridad, sino que mintió, y esto pareció escandalizarle. Pero, siendo consecuente con su rechazo de la moral, debería haber visto la mendacidad de los sacerdotes como natural y perfectamente comprensible, en cuanto la mentira era una de tantas armas en la lucha por la vida, que en este caso sirvió a los sacerdotes para vencer a la

[95] GM I 7.

nobleza guerrera. Además, el propio Nietzsche había valorado la mentira de modo especialmente positivo -en especial la mentira del arte- y como superior a la verdad desde una perspectiva vital. En esta misma línea de incoherencias, llegó a calificar la manera de juzgar de la Iglesia como la más "*malvada* sofisticación", utilizando nuevamente de manera incomprensible el calificativo moral que él mismo había rechazado desde el momento en que tomó conciencia de que *no había fenómenos morales*.

Pero continúa Nietzsche en *El Anticristo*:

> "Por muy modesta que sea la *probidad* exigida, hoy día no se puede menos que saber que con cada frase que pronuncia un teólogo, un *sacerdote*, un papa, no yerra, *miente*; que ya no es posible mentir "con todo candor", "por ignorancia". También el sacerdote sabe ya como todo el mundo que no hay ningún "Dios", ningún "pecador" ni ningún "Redentor"; que el "libre albedrío" y el "orden moral" son *mentiras* […] Todos los conceptos de la Iglesia están desenmascarados como lo que son: como la más *maligna* sofisticación que existe con miras a *desvalorizar* la Naturaleza, los valores naturales; el sacerdote mismo está desenmascarado como lo que es: como el tipo más peligroso de *parásito*, la *araña venenosa* propiamente dicha de la vida […] Los conceptos "más allá", "juicio final", "inmortalidad del alma", "alma"; se trata de instrumentos de tortura, de sistemas de crueldades mediante los cuales el sacerdote llegó al poder y se ha mantenido en él"[96].

Hay que observar de nuevo que los calificativos "probidad", "parásito", "araña venenosa", que Nietzsche utiliza en un sentido *moral despectivo*, no son precisamente neutrales, sino que expresan una valoración *moral* especialmente negativa, al margen de que la intención de Nietzsche hubiera sido exclusivamente la de expresar con la mayor intensidad posible la repug-

[96] AC, cap. 38. La cursiva es mía.

nancia que le provocaban los sacerdotes por la serie de falsas y absurdas doctrinas con que adoctrinaban a la plebe.

Para ser coherente con su crítica de la moral podía haber investigado y explicado de manera *descriptiva* cómo habían actuado los sacerdotes hasta hacerse con el poder, manifestado incluso la aversión que le causaba tal forma de conducta, pero la *condena de carácter moral* que él mismo parecía realizar era incoherente con su propia *crítica de la moral*. Visceralmente podía causarle repugnancia la serie de mentiras utilizadas por los sacerdotes, pero, si hubiera reflexionado fríamente, habría comprendido que esas *mentiras* eran sus *armas* para conseguir el apoyo de la plebe en su lucha contra la "nobleza guerrera" y en su lucha por controlar y dominar a la misma plebe mediante su adoctrinamiento, y que en el uso de la *mentira* no había nada moralmente condenable en cuanto, según él mismo escribió, la moral sólo era "una mentira piadosa"[97].

En esta lucha considera Nietzsche que hasta ahora "los esclavos" -la plebe adoctrinada por los sacerdotes- han vencido y que no parece que vayan a ser derrotados fácilmente.

Pero en realidad, corrigiendo parcialmente a Nietzsche, no habrían sido los esclavos o la masa quienes habrían vencido sino la clase sacerdotal[98], aunque apoyada en la masa previamente adoctrinada, pero ésta siguió siendo masa, "redil" adoctrinado y sumiso.

[97] FP IV, Otoño 1885- Otoño 1886, 2 [24].

[98] La plebe tenía escasa capacidad intelectual para abrirse camino y, por ello, estaba condenada a seguir siendo pisoteada por las clases poderosas en la lucha por la vida. Pero Nietzsche tiende a olvidar esta diferencia entre la nobleza sacerdotal, creadora de la moral de esclavos, y los propios esclavos, a pesar de haber atribuido la inteligencia, la habilidad, la astucia y el resentimiento a dicha clase sacerdotal, pero no a la plebe -los esclavos-.

Igualmente hay que señalar que los sacerdotes consiguieron colocarse en un nivel de poder político, económico y social similar o bastante cercano al de la nobleza guerrera, pues fue la *nobleza sacerdotal* la que se encargó de adoctrinar a la plebe, y ésta la siguió en gran número, pero siguió siendo plebe, que, con su fuerza, su número y su sometimiento a la clase sacerdotal, ayudó a ésta a hacerse con parte del poder que había pertenecido en exclusiva a la *nobleza guerrera*.

Por ello, Nietzsche se equivocó -o se expresó mal- cuando afirmó que la plebe había triunfado sobre los señores. Si acaso, debió haber dicho que la plebe, adoctrinada y seducida por la clase sacerdotal y su "moral de esclavos", ayudó decisivamente a dicha clase a conseguir un puesto de gran relevancia política en la sociedad, de manera que la derrota -relativa- de la *nobleza guerrera* se produjo por el triunfo de la *nobleza sacerdotal* con la esencial colaboración de la plebe adoctrinada.

Recordemos que del mismo modo que en la selva no existe un "código de buena conducta" sino que rige *la lucha por la vida*, igualmente *en la guerra y en la misma sociedad pacificada todo vale* desde el momento en que se ha tomado conciencia de que la moral, y el derecho, en cuanto se pretenda fundamentarlo en la moral- en un sentido absoluto no tienen fundamento alguno, de manera que…

> …"no hay fenómenos morales, sino tan sólo una interpretación moral de los fenómenos"[99],

y que, por mucho que la sociedad pretenda disfrazarse, condenando la mentira, el robo o la violencia, sigue viviendo en esta jungla especial a la que llamamos "civilización" y practicando las mismas acciones que dice condenar.

[99] BM, IV, 108.

Por ello no tenía sentido que Nietzsche se escandalizase ante las falsedades de los sacerdotes y llegase a condenarlas desde una perspectiva moral, a pesar de haber realizado una crítica demoledora contra la moral en muy diversas ocasiones, al margen de que le repugnase el comportamiento de los sacerdotes y quisiera desenmascararlos poniendo en evidencia las mentiras que utilizaban. Esta serie de *mentiras* podrían explicar, al menos en parte, que Nietzsche, habiendo valorado tanto la *veracidad*, adoptase un lenguaje especialmente agresivo contra los sacerdotes, llegando a criticar a quienes desde la moral de esclavos habían calificado a los nobles como "malignos". Pero lo que no parecía tener sentido era que él recurriese a su vez al uso de ese mismo término de carácter moral en contra de los sacerdotes. No obstante, una vez desenmascarada la misma moral como mentira, tampoco era tan grave que él se sirviese también del término "malvado" para manifestar el desprecio que la conducta de los sacerdotes le provocaba, pues tenía el mismo derecho que los sacerdotes a servirse de la mentira, sirviéndose de dicho término.

Insistiendo en estos planteamientos y en referencia a la actividad adoctrinadora de los *sacerdotes*, escribe Nietzsche:

> "Los sacerdotes han pretendido en todos los tiempos querer «mejorar»... Pero nosotros nos reiríamos si un domador quisiera hablar de sus animales «mejorados»"[100],

pues, efectivamente, el sacerdote pretende "mejorar", es decir, "adoctrinar" y "reprimir" los instintos naturales de su redil y conseguir que éste interiorice su sistema de valores, contrarios a los de la *moral de señores* y relacionados con la obediencia, la humildad, la resignación, la castidad, la compasión, la peniten-

[100] FP IV, Primavera de 1888, 15 [55].

cia y, en general, con el rechazo de los valores de la vida terrena, para someterse al cumplimiento de unos supuestos deberes emanados de una presunta voluntad divina, aunque en realidad fueron introducidos por la "nobleza sacerdotal" con el fin de conseguir no sólo el sometimiento de la masa sino especialmente su apoyo para instaurar en el conjunto de la sociedad sus propios valores y el desprecio a quienes se guiasen por los valores vitales de la nobleza guerrera a fin de enfrentarse con éxito a ella.

Como ya he indicado antes, la supuesta *mejora* -al igual que la *domesticación* de algunos animales- hay que entenderla como una actuación de la clase sacerdotal sobre la plebe para conseguir su propio triunfo sobre la nobleza guerrera, pero no para que la plebe, el redil de sus obedientes y sumisos seguidores, pudiera adquirir un estatus político, económico y social de cierta relevancia, pues la *nobleza sacerdotal*, conseguido su objetivo de *adoctrinamiento* de la plebe y de obtención de su cuota de poder, se convirtió muy pronto en la aliada natural de la clase dominante, tanto la de la nobleza guerrera medieval como la de la burguesía capitalista moderna y actual.

Tal situación podrá gustarnos o disgustarnos, pero hay que insistir en que no tiene sentido juzgarla desde una *perspectiva moral*, que es la incongruencia -al menos en la forma de expresarse- en que pudo incurrir Nietzsche como consecuencia de su desprecio a quienes, movidos por el resentimiento, se habrían servido de la mentira y de las calumnias contra la vida para crear los valores de la *moral de esclavos*. Por ello, tanto su defensa de la *moral de señores* como su rechazo de la *moral de esclavos* sólo podrían justificarse desde un ámbito *estético* meramente subjetivo, al que el propio Nietzsche -y luego Wittgenstein- redujeron la *moral.*

Insistiendo en estas consideraciones, podríamos imaginar a un grupo de científicos extraterrestes visitando la Tierra para hacer un estudio de la vida en este planeta. Desde una hipótesis como ésta, del mismo modo que a nuestros biólogos no se les ocurre clasificar *moralmente* a ninguno de los animales no humanos, a esos científicos tampoco se les ocurriría clasificar *moralmente* a los animales humanos. Nos verían simplemente como una especie más, con nuestras peculiaridades, pero sin nada que nos diferenciase esencialmente de las demás, de manera que no encontrarían *la moral* en ninguna forma de comportamiento sino explicaciones psicológicas, sociológicas y estéticas, aunque sí se encontrarían con *la comedia de la moral* como un arma más de nuestra especie en su lucha intraespecífica por la vida, al margen de que hubiera individuos de nuestra especie que creyeran en el valor objetivo de la moral o en interpretaciones morales de la conducta humana, tal como el propio Nietzsche reconoció al escribir:

> "Niego [...] la moral como niego la alquimia; pero, aunque niego la hipótesis, no niego que haya habido alquimistas que creyeran en esas hipótesis y se apoyaran en ellas"[101].

9.2. Judíos, cristianos y moral de esclavos

Nietzsche considera que los *judíos* de la época bíblica[102] y los dirigentes *cristianos* a partir de Pablo de Tarso -que también era judío- representan especialmente a esa *casta sacerdotal* que, mediante una inversión de los valores de la "moral de señores",

[101] A, II, 103.

[102] Nietzsche se refiere a los judíos de aquel tiempo y no a los de su propia época, como puede comprobarse leyendo diversos textos en los que habla con admiración del pueblo judío de su tiempo; por ejemplo, en *Más allá del bien y del mal*, VIII, parág. 251.

logró *vengarse* de los "nobles", de quienes estaban dotados de fortaleza física, para triunfar ante las dificultades de la vida y para amar y disfrutar de esa misma vida.

Del mismo modo, entiende que, desde la moral de esclavos, propia de judíos y cristianos, sólo los miserables, los pobres, los impotentes y los enfermos son los llamados por Dios a la felicidad eterna, mientras que los nobles y bien dotados son los malvados y serán también "eternamente los desventurados, los malditos y condenados"[103]. En *Más allá del bien y del mal* Nietzsche se había ocupado de esta misma cuestión, afirmando que con los judíos se iniciaba "la sublevación de los esclavos en la moral", es decir, daba comienzo el predominio de "la moral de esclavos" en la sociedad:

> "los judíos realizaron ese prodigio de inversión de los valores gracias al cual la vida sobre la tierra ha cobrado por espacio de un par de milenios un encanto nuevo y prodigioso; —sus profetas hicieron de lo "rico", lo "impío", lo "violento" y lo "sensible" una y la misma cosa y por primera vez confirieron a la palabra "mundo"[104] un sentido deshonroso. En esta inversión de los valores [...] reside la significación del pueblo judío: *éste marca el comienzo de la sublevación de los esclavos en la moral*"[105].

No obstante y como ya he indicado en otros momentos, Nietzsche se equivoca -al menos en la forma de expresarse- cuando habla de la "sublevación de los esclavos", pues los esclavos sólo fueron esa plebe ingenua que cayó en las redes de la "nobleza sacerdotal" judía, la cual fue la auténtica promotora y

[103] GM I parág. 7.

[104] Posiblemente en estos momentos Nietzsche tenía presente que "mundus" era un adjetivo latino cuyo significado era "limpio", a diferencia de "immundus", sucio. De ahí su crítica a quienes denigraron el "mundo" y los valores vitales.

[105] BM, parág. 195.

triunfadora en su sublevación contra la "nobleza guerrera" a nivel del imperio romano y de la civilización occidental posterior, dejando de lado el hecho de que en cualquier otra región de la Tierra los poderes religiosos debieron de cumplir, poco más o menos, un papel similar al de la jerarquía cristiana en la civilización occidental. Señala Nietzsche además que fueron los *cristianos* quienes -gracias especialmente al impulso y a la astucia de Pablo de Tarso- asumieron la *inversión* de valores significada por la moral de esclavos. Por ello, se lamenta en *El Anticristo* de que…

> …"la Iglesia ha librado su guerra sin cuartel a todo lo aristocrático de la tierra!"[106],

y de nuevo toma partido aquí, desde una perspectiva aparentemente *moral*, en favor de la nobleza caballeresco-aristocrática, refiriéndose a todo lo "aristocrático" como aquello contra lo que habría luchado la Iglesia. Pues, en efecto, la lucha de la Iglesia -o, más exactamente, la de sus dirigentes- fue en cierto modo contra la nobleza caballeresca, pero no con la intención de derrotarla de forma aplastante, pues tal objetivo habría sido muy problemático[107], pero sí con la finalidad de situarse a su lado, recuperando su antiguo estatus de "noble" y controlando a la plebe. Por eso, habría que decir -corrigiendo tal vez el punto de vista de Nietzsche- que contra quien luchó la nobleza sacerdotal de manera astuta y soterrada fue contra la misma plebe, representada por el redil de la iglesia cristiana en general, a la que simplemente "domesticó" para ponerla a su servicio en su enfrentamiento contra la nobleza guerrera hasta que estuvo en condiciones de establecer una alianza con esa misma nobleza.

[106] AC, cap. 60.

[107] Aunque todavía en la actualidad hay países, como Irán y Afganistán, gobernados por autoridades religiosas.

La mayor parte de la nobleza sacerdotal, de manera consciente o inconsciente, no creía ni practicaba aquellos valores que predicaba, pero le interesaba que su adoctrinado rebaño sí creyera en ellos, porque tal rebaño obedecía a sus sacerdotes, dirigentes "espirituales", de quienes dependía su "eterna salvación", y constituía, por ello, su ejército particular a la hora de enfrentarse a la nobleza guerrera a fin de tener un arma especial para conseguir o al menos compartir con ella el dominio sobre la masa en el caso de que dicha nobleza no estuviera dispuesta a cederle voluntariamente una parcela de poder.

Recordemos que el acceso al poder de la jerarquía cristiana se produjo a partir del año 380, gracias al emperador romano Teodosio y que, durante la Edad Media, siendo el hijo primogénito de las familias nobles quien heredaba los títulos nobiliarios y las riquezas familiares, mientras el segundo era destinado a la Iglesia, ocupando un cargo de relevancia, acorde con las donaciones que su familia hubiese hecho a dicha Iglesia para comprar dicho cargo. Es decir, no se trataba de un destino escogido por una vocación especial ni por especial devoción religiósa sino evidentemente por el estatus político-social que suponía el cargo eclesiástico comprado a la misma Iglesia y por los importantes ingresos económicos que reportaba, inherentes a dicho cargo.

Recordemos que durante la Edad Media y hasta el siglo XVIII los estamentos fundamentales de una nación europea fueron la *monarquía*, la *nobleza* y el *clero*, mientras que el pueblo llano, la masa, era oprimido por esos estamentos y sólo contaba para pagar impuestos, de manera que la "nobleza sacerdotal", alejada del poder como consecuencia de que su debilidad física imposibilitada para enfrentarse con éxito a la "nobleza guerrera", accedió al poder gracias a la pujanza que consiguió como

consecuencia de su dominio sobre la plebe a partir del adoctrinamiento que ejerció sobre ella.

De manera no muy explícita pero fácilmente comprensible, la nobleza sacerdotal no ponía reparos a que la nobleza guerrera siguiera pisoteando a la plebe con tal que a ella le concediese toda una serie de privilegios con los que alcanzar un estatus político muy próximo al de dicha nobleza, tanto por sus privilegios económicos como por su proximidad al poder polítio, hasta el punto de que en diversas ocasiones fue ella misma quien ejerció a un tiempo los poderes religioso y político, como en el caso del cardenal Cisneros en España a comienzos del siglo XVI o en los casos de los cardenales Bérulle, Richelieu y Mazarino en Francia en el siglo XVII. A cambio de este acceso a su privilegiado estatus, la "nobleza sacerdotal" ofrecía sus servicios a la "nobleza guerrera", manteniendo el control sobre el pueblo llano e inculcando en él de manera especial la doctrina de que debía obedecer en todo momento las órdenes de sus gobernantes en cuanto, como había proclamado Pablo de Tarso, *su poder provenía del propio Dios*[108], por lo que debían someterse a ellos con sincera y absoluta fidelidad.

Nietzsche se lamenta por el hecho de que

> " 'Los señores' están liquidados; la moral del hombre vulgar ha vencido […] La "redención" del género humano (a saber, respecto de "los señores") se encuentra en óptima vía; todo se judaíza o se cristianiza, o se aplebeya a ojos vistas"[109].

Y, efectivamente, los valores de esa moral de esclavos representan los antivalores, contrarios a los valores de la nobleza guerrera. Si ésta amaba la vida terrena y todo lo que la representa, los sacerdotes defendían -al menos en apariencia- una moral

[108] Pablo de Tarso: *Romanos*, 13:1-2.
[109] GM I 9.

de desprecio de tales valores y defensora de los contrarios, los que representaban un rechazo de la vida terrena, adoctrinando a sus ovejas para que los asumieran poniendo todo el valor en la quimera de "otra vida mejor", la "vida eterna".

Según indica Nietzsche, la nobleza sacerdotal había desarrollado cualidades psíquicas como la inteligencia y la astucia, pero, de manera especial, se movía impulsada por el *resentimiento* contra la nobleza guerrera. Además, tuvo suficiente astucia e inteligencia para adoctrinar a la plebe, la cual no se caracterizaba precisamente por su inteligencia ni por su astucia, sino por su mente ingenua y obtusa, por su conducta sumisa y por su disposición a aceptar las creencias y doctrinas que les ofrecían la "vida eterna" a cambio de la resignación respecto a su vida miserable, y de la fidelidad y sumisión a sus señores y a sus "pastores", los propios dirigentes religiosos.

Sin embargo, por lo que se refiere a la actitud de los *sacerdotes* respecto a la moral de esclavos la interpretación de Nietzsche es algo confusa, pues, aunque los sacerdotes habían sido los creadores de la moral de esclavos, la mayoría de ellos no vivía sometida a tales valores[110], sino que, de manera consciente o inconsciente, se sirvió de ellos y de la plebe adoctrinada como instrumentos para conseguir por su mediación ocupar, simbióticamente con la nobleza guerrera, un lugar privilegiado, superior en ocasiones al de esa misma nobleza guerrera, en cuanto a ésta le venía muy bien que su autoridad se mantuviera no sólo por la fuerza física, sino especialmente por la sumisión espontánea de

[110] El propio Nietzsche muestra su satisfacción ante el hecho de que durante el Renacimiento la corte papal no tuviera reparos en manifestar abiertamente su enorme opulencia y el olvido de aquellos principios morales que decía defender. Recordemos que el papa Alejandro VI (1431-1503) tuvo al menos cuatro hijos, y no tuvo ningún escrúpulo en nombrar obispo a su hijo César Borgia (1475-1507) teniendo solo 17 años, y cardenal a los 20.

la plebe, convencida de que debía obediencia a sus gobernantes en cuanto *no había autoridad que no viniera de Dios*.

Recordemos en este sentido el enorme poder de la iglesia católica a lo largo de su historia desde el siglo IV en el imperio romano y posteriormente en todos aquellos lugares en que su presencia ha sido y es esencial como soporte "espiritual" [?] del feudalismo, del capitalismo y, en general, del poder político dominante, aunque se tratase del poder usurpado por un sanguinario dictador, como Franco o el mismo Hitler.

Por lo que se refiere a la forma de *valoración* propia de la *moral de esclavos*, escribe Nietzsche:

> "La espiritualidad elevada y soberana, la voluntad de distanciamiento [...] provocan alarma; de ahí en adelante todo lo que destaca al individuo por encima del rebaño y alarma al prójimo es tenido por *malo*, en tanto que la mentalidad vulgar, modesta, sumisa y niveladora, el *término medio* de los instintos, llega a ser el más alto valor moral".

Parece que en líneas generales esta consideración es acertada, hasta el punto de que, según Nietzsche, desde la mentalidad propia de la masa adoctrinada se llega a despreciar a quienes destacan en los ámbitos científico, literario, artístico o filosófico, para enaltecer, si acaso, a alguien que tenga un nivel de mediocridad similar. Y, por este motivo, Nietzsche, según lo comenta en diversas ocasiones, sufrió intensamente de soledad en medio de la masa, aunque también y por ese mismo motivo buscó dicha soledad para alejarse de las "moscas venenosas del mercado". Escribe en este sentido:

> "¡Huye a tu soledad! Demasiado has vivido ya entre los mezquinos y los envilecidos. ¡Huye de su venganza invisible!"[111].

[111] Z, I, "De las moscas del mercado".

Como ideologías defensoras de la *moral de esclavos* Nietzsche no sólo hizo referencia a la *judía*, a la *budista* y a la *cristiana*, de carácter religioso, sino también a diversas corrientes políticas, como la *democracia*, el *socialismo* y el *anarquismo*, que buscarían la "igualdad" y la "nivelación", movidas por el mismo resentimiento que guiaba a judíos y a cristianos.

Su crítica a la *democracia,* al *socialismo* y al *anarquismo* proviene de que, desde su punto de vista, estos movimientos políticos serían nuevas manifestaciones de la *moral de esclavos* en las que habría sido el *resentimiento*, derivado de su debilidad vital, lo que habría conducido a los defensores de tales ideologías a luchar por la "igualdad" y al consiguiente rechazo de cualquier desigualdad que pudiera influir en que se sintieran inferiores.

Sin embargo, la crítica de Nietzsche a estos movimientos políticos fue demasiado simplista y no tuvo en cuenta que en su creación intervinieron factores como los de la solidaridad o la empatía espontánea que el ser humano puede llegar a sentir cuando contempla la situación de miseria en que otros muchos viven. Además, recordando de nuevo que nuestra "jungla civilizada" sigue siendo jungla, es lógico que quienes viven en medio de la miseria traten de unirse en diversas organizaciones, como partidos y sindicatos, para tratar de enfrentarse con éxito contra las clases opresoras sin necesidad de recurrir a supuestos valores o derechos absolutos, al margen de que también se recurra a ellos, convencidos o no de su valor, como otros instrumentos para esa lucha.

Por otra parte, Nietzsche critica la actitud de la masa, que tiende a valorar positivamente la *mediocre uniformidad* y no tolera que nadie destaque por encima de ella. Al mismo tiempo defiende la *singularidad*, propia del noble, que trata de vivir

desde sus propios valores en lugar de someterse a la forma de vida propia del "redil", de "la arena humana", del que es incapaz de vivir desde la proyección de su propia personalidad:

> "Cuanta más preponderancia adquiera el sentimiento de unidad con los semejantes, tanto más uniformados estarán los hombres y con tanto mayor rigor considerarán inmoral toda diferencia. Así surge necesariamente la arena de la humanidad: todos muy iguales, muy pequeños, muy redondos, muy tolerables, muy aburridos. El cristianismo y la democracia son los que hasta ahora han llevado a la humanidad lo más lejos posible en el proceso de convertirla en arena […] Sé distinto de todos los demás y alégrate si cada uno es distinto del otro"[112].

En este pasaje se habla de la tendencia de la *plebe* a la *envidia* hacia cualquiera que destaque: Se busca la *igualdad* en todo, hasta el punto de llegar a considerar como *inmoral* o despreciable la existencia de cualquier diferencia positiva por la que alguien destaque sobre los demás. De tal actitud provendría la valoración positiva de la "virtud" de la *humildad* por parte de la "moral de esclavos", en cuanto la simple manifestación de cualquier forma de *superioridad* respecto al otro llega a verse como una ofensa. Escribe Nietzsche en este sentido:

> "Cuanto más arriba nos elevamos, más pequeños parecemos a los que no saben volar"[113].

Este segundo pasaje es complemento del anterior por esa misma referencia implícita a la envidia, sentimiento de quienes carecen de determinadas cualidades y son incapaces de aceptar que otros sí las posean. Nietzsche viene a decir que la superioridad, cuanto más alta es, más difícil les resulta aceptarla a quienes son inferiores, hasta el punto de que la envidia puede llevar

[112] FP II, Primavera de 1880, 3 [98].
[113] FP III, Verano de 1883, 12 [1].

a la masa de quienes no destacan a cerrar los ojos ante dicha superioridad, e incluso a despreciar a quienes la poseen.

Con su uso del plural ("nos elevamos") manifiesta, con sinceridad y sin la "virtud" de la humildad, propia de la moral de esclavos, su convicción de estar situado, en cuanto a sus capacidades intelectuales, por encima de la masa, cuyos valores culturales tal vez puedan adivinarse observando qué programas tienen éxito en la televisión, un medio importante de *comunicación de "masas"*.

A pesar de todo, de nuevo hay que indicar que no existen valores absolutos, de manera que, si ya Heráclito dijo "los asnos prefieren la paja al oro", su observación fue acertada en cuanto los asnos son asnos y de nada les serviría el oro, y, del mismo modo, a nivel humano hay quien tiene cualidades para disfrutar de la música de Mozart y quien sólo las tiene para disfrutar de una música mucho más tosca. Es cierto, no obstante, que los valores estéticos son "relativos", pero Nietzsche tiende, aunque sea de modo inconsciente, a defender la existencia de una *jerarquía absoluta* de valores o a expresarse como si tal jerarquía existiera realmente, aunque lo que realmente existe es una *afinidad* entre determinados valores y determinado tipo de personas, según sean las capacidades correspondientes para apreciar cada tipo de valores, de manera que la posesión o no de cualidades adecuadas para apreciar las diversas artes determina que se pueda disfrutar de ellas en unos niveles muy variables. Así, para disfrutar de la música es preciso no estar sordo, pero además es igualmente necesario disponer de cierta sensibilidad para percibir la música como algo más que una sucesión de ruidos. Y, por eso, disfrutará más de ella no sólo quien disponga de mejor oído sino especialmente de una sensibilidad musical especial para que la simple recepción de determinado *material sónico* vaya

acompañada de la correspondiente capacidad de disfrute estético. Por eso, escribe Nietzsche:

> "La música buena nunca tiene 'público': nunca es, nunca puede ser 'pública'; pertenece a 'los escogidos' "[114].

No obstante, aunque acierta al relacionar la capacidad para disfrutar de la música con la posesión de determinadas cualidades -las de quienes llama "los escogidos"-, sin embargo se equivoca al hablar de la música "buena", pues, al igual que negó la existencia de una moral absoluta, debería haber considerado que los valores estéticos eran igualmente relativos y que, por lo mismo, el uso del término "buena" para referirse a un tipo de música, aunque es muy frecuente, en sentido estricto no es adecuado, en cuanto presenta determinada expresión artística como *absolutamente superior* respecto otras consideradas como inferiores. Debería, si acaso, haber hablado de *afinidad* entre determinado tipo de música y determinado tipo de oyente.

9.3. Acerca del *resentimiento*

En su comparación entre la distinta manera de actuar de los "nobles" y de los "esclavos", mientras Nietzsche crítica con dureza el *resentimiento* de los "esclavos", no pone reparo alguno al hecho de que los "nobles" actúen de manera bárbara contra la "plebe", no dando importancia a la…

> …"serie abominable de asesinatos, incendios, violaciones y torturas"[115]

realizadas por ellos, y no reparando en el hecho de que, si los "nobles" no actuaban desde el resentimiento, era por la sencilla

[114] ID, V, p. 173.
[115] Ibidem.

razón de que ellos, como consecuencia de su fuerza física, habrían tomado la *iniciativa* a la hora de *cometer* esas "travesuras" a que alude en la cita anterior, por lo que no tenían motivo para sentir resentimiento alguno, mientras que la plebe habría actúado desde un resentimiento *natural* y espontáneo, consecuencia de las agresiones sufridas por los considerados "nobles".

Desde el punto de vista de Nietzsche podría aceptarse que la plebe intentase defenderse e incluso agredir a los "nobles", *pero sin resentimiento*. Sin embargo, de acuerdo con la *necesidad* que preside todos los fenómenos, necesidad cuya existencia afirma, debería haber aceptado que el resentimiento era un sentimiento tan natural –es decir, tan producto de la Naturaleza- como cualquier otro, de manera que había aparecido en el ser humano sin que fuera consecuencia de una *elección personal* por un acto de *libre albedrío* (!), por el que uno hubiera decidido *sentir así* o de cualquier otra manera.

En relación con la tan opuesta valoración de la conducta de *señores* y *esclavos*, Nietzsche presenta una interesante sitúación en forma de pequeña fábula, aunque defendiendo un punto de vista acertado sólo en parte, pues, mientras justifica el modo de actuar de los *señores* –representados, como veremos, por las grandes aves de rapiña-, critica la incomprensión de los *esclavos* –representados por los corderos- en relación con las amenazas de aquellas aves, no reparando en que ambas formas de conducta, tanto la de las "aves de rapiña" como la de los "corderos", merecían un juicio similar, un juicio "más allá del bien y del mal", como el que haríamos respecto al comportamiento de cualquier otro animal, tanto si fuera un predador como si fuera una posible presa.

Paralelamente, a fin de justificar el determinismo, pero también el comportamiento de los *señores*, se sirve de la rela-

ción existente entre el *rayo* y el *relámpago*, entendiendo que el relámpago no es otra cosa que la manifestación *necesaria* del rayo, e indicando a continuación que lo mismo sucede por lo que se refiere a quien es fuerte, que no es libre para suprimir las manifestaciones de su fuerza en cuanto ésta *se identifica* con sus correspondientes manifestaciones.

Sin embargo, olvida de modo sorprendente que esta misma necesidad es la que preside el modo de actuar de los débiles, los cuales tampoco pueden dejar de sentir y de actuar como lo hacen.

Pero dice así esa sencilla fábula:

> "El que los corderos guarden rencor a las grandes aves rapaces es algo que no puede extrañar: sólo que no hay en esto motivo alguno para reprochar a las grandes aves de rapiña el que arrebaten corderitos. Y cuando los corderitos dicen entre sí "estas aves de rapiña son malvadas […]" [entonces] las aves rapaces mirarán hacia abajo con un poco de sorna y tal vez se dirán: "Nosotras no estamos enfadadas en absoluto con esos buenos corderos, incluso los amamos: no hay nada más sabroso que un tierno cordero". Un quantum de fuerza es justo un tal quantum de pulsión, de voluntad, de actividad —más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje […], el cual entiende y malentiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un "sujeto". Es decir, del mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un hacer, como la acción de un sujeto que se llama rayo, así la moral del pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que fuera dueño de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza. Pero tal sustrato no existe; no hay ningún «ser» detrás del hacer,

> del actuar, del devenir; «el agente» ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo"[116].

Este pasaje es realmente interesante, pero en su primera parte no es acertado por lo que se refiere a la descripción de lo que hubiera podido ser la reacción del cordero ante el ataque de las aves rapaces, que no tendría por qué ser el indicado por Nietzsche, pues el cordero, asumiendo como *natural* que estas aves quisieran atraparlo, habría podido responderles:

> "si vosotras no sois responsables de vuestros deseos de devorarnos, tampoco nosotros lo somos del temor que sentimos al veros venir, y de tratar de escapar a vuestras garras. Y, si vosotras no sois "malvadas", tampoco nosotros lo somos, al margen de cuáles sean nuestros sentimientos hacia vosotras".

Pues, en efecto, el resentimiento es un sentimiento tan natural como cualquier otro y tiene su origen, al igual que cualquier otro sentimiento o cualquier otra cualidad, en la misma evolución, que es la que va generando los diversos cambios evolutivos, tanto los físicos como los psíquicos, y tanto los que son vitalmente adaptativos como los que no lo son. Por ello, Nietzsche se equivoca cuando critica a quienes considera que actúan movidos por el *resentimiento*, como si el hecho de senirlo o no fuera una consecuencia de una libre elección personal, cuando en realidad es un sentimiento para el que la Naturaleza y sus mecanismos evolutivos nos han programado en cuanto, según parece, debe de ser útil como impulsor de una conducta agresiva o de autodefensa contra aquella realidad viva -y nor-malmente bastante evolucionada a nivel de conciencia- que ha adoptado una conducta agresiva contra uno mismo.

Ante una situación de agresión sufrida, son bastantes las especies que actúan movidas por el *resentimiento* contra la reali-

[116] GM I 13.

dad agresora, aunque otras estén genéticamente programadas simplemente para tratar de superar tales situaciones mediante la huida y sin aparente resentimiento en cuanto hayan asumido que los animales predadores están programados genéticamente para agredir a sus posibles presas. Pero, en cualquier caso, parece que el resentimiento actúa como un impulso que estimula al agredido para enfrentarse al agresor y, por ello, representa un mecanismo de defensa para aquellas especies en las que este sentimiento existe, al igual que en la especie humana. A nivel de los seres humanos que viven bajo la opresión de otros congéneres hay situaciones en las que la reacción de los agredidos por las agresiones recibidas va ligada al *resentimiento* contra los agresores, pero, en cuanto todo lo real es *natural* -es decir, producto de la Naturaleza-, el mismo *resentimiento* es igualmente *natural*, aunque desconozcamos las causas que determinan las agresiones que recibimos o las que generamos, así como el carácter determinista de todo lo que sucede.

Normalmente no sentimos odio o resentimiento contra objetos inanimados que nos hayan causado algún daño, en cuanto somos conscientes que no había en ellos *intención* alguna en ningún sentido; normalmente tampoco lo sentimos contra seres vivos como las bacterias o los mosquitos que nos han picado, en cuanto comprendemos que han actuado de acuerdo con su naturaleza. Sin embargo, es fácil que sintamos cierto *resentimiento* contra una serpiente o contra en perro que nos ha agredido sin que nosotros le hayamos dado motivos. Y finalmente es bastante probable que sintamos *odio* contra la persona que nos ha dañado, abusando de su fuerza y sin que le hayamos dado motivo alguno.

No obstante, si conociéramos las causas de todo cuanto sucede, el resentimiento no tendría ningún sentido, al margen de

que tratásemos de actuar para evitar cualquiera de estas posibles agresiones.

Sin embargo y de manera asombrosa, Nietzsche reprueba "moralmente" -al menos según los calificativos que utiliza- este resentimiento que supuestamente experimentarían los corderos contra las aves de rapiña -o los *esclavos* contra los *señores*-, mientras que juzga como inocente la actividad de los "nobles", consistente en agresiones, violaciones y asesinatos.

Ahora bien, desde el valor de su crítica a la moral tendría que haber desterrado todos los juicios morales, tanto los que se relacionan con la conducta despiadada de los "nobles" como los que se relacionan con el resentimiento de los "esclavos", al margen de que todos tengamos el mismo derecho, tanto a agredir como a defendernos, en esta *lucha por la vida* en la que todos participamos.

Tal vez un conocimiento exhaustivo de la *necesidad* de todo lo que sucede podría llevarnos a la progresiva supresión de este sentimiento, por lo menos en aquellos casos en los que el agresor fuera inconsciente de su agresión, aunque más difícilmente en el caso de las agresiones realizadas por seres humanos de manera consciente, a pesar de que todas tienen su correspondiente causa, sometida al determinismo y a la necesidad de todo cuanto sucede.

Sin embargo y de manera sorprendente, el propio Nietzsche declara abiertamente su odio o *resentimiento* mortal contra el cristianismo, y el motivo de su odio es comparable al motivo del resentimiento que podría sentir el "esclavo" contra el "señor". Pero de manera equivocada critica que *la moral de esclavos* no tiene el carácter de la propia afirmación, sino el de una *reacción negativa* y de rechazo, guiada por el *resentimiento* contra los *señores,*

"y *ese* 'no' es lo que constituye su acción creadora"[117].

Sin embargo, el carácter puramente *negativo* que Nietzsche atribuye a la acción del esclavo contra el noble es inadecuado: El noble agrede porque su naturaleza se lo pide, mientras que el esclavo se defiende igualmente con los medios con que cuenta porque también su naturaleza se lo pide, igual que lo que sucede con cualquier predador respecto a su posible presa, y de ésta con respecto al predador, tratando de defenderse de acuerdo también con su naturaleza, sirviéndose de los medios con que cuenta. Ninguna de ambas formas de actuar tiene carácter negativo, sino que responden a los mecanismos adaptativos que la Naturaleza ha ido generando en cada uno de ellos a lo largo de un largo proceso evolutivo.

Es verdad, por otra parte, que, desde el conocimiento del carácter determinista de todo cuanto sucede, se podría tratar de suprimir tal sentimiento de odio, en cuanto vaya unido al error de una *valoración moral negativa* de aquel que nos hace daño, y se podría tratar de neutralizar sus ataques sin rencor alguno, del mismo modo que nos defendemos de las tormentas o de las fieras, tomando las medidas adecuadas, de acuerdo con nuestro instinto de conservación, pero sin un resentimiento que de nada sirve.

Pero, además, una vez demostrada la falta de valor de la moral, era un contrasentido condenar *desde una perspectiva moral* las acciones motivadas por el resentimiento, pues desde los mismos planteamientos de Nietzsche todos los sentimientos *son naturales*, puesto que no hay otra realidad que la Naturaleza, y, desde la perspectiva que Nietzsche defiende en otros momentos, todo lo natural es inocente y "más allá del bien y del mal", y, por ello, el *resentimiento* es parte de un *mecanismo de defen-*

[117] GM, I, 10.

sa tan *natural* como cualquier otro: Según su punto de vista, por la mediación de este mecanismo de defensa los "esclavos", siendo físicamente más débiles que los "señores", habrían sentido el impulso de defenderse y de enfrentarse a sus agresores y a su dominio hasta que lograron vencerles en el terreno de los valores políticos, morales y culturales, aunque -corrigiendo de nuevo a Nietzsche- habría que insistir en que quienes vencieron no fueron precisamente los esclavos, sino la nobleza sacerdotal, ayudada por esos esclavos a quienes previamente habían adoctrinado y puesto a su propio servicio, hasta el punto de exigirles la sustitución del resentimiento por el "amor a los enemigos".

El hecho de que el ermitaño de Sils-Maria valorase de forma especialmente positiva la *conducta espontánea* de los "nobles" frente a la *conducta reactiva* de la "plebe" sólo tiene sentido como una expresión de su particular simpatía hacia aquel grupo con el que se sentía especialmente identificado, pero no tenía sentido la condena "moral" del *resentimiento* y, por ello, resulta sorprendente que viera tan natural que los nobles calificasen a los esclavos como "despreciables", no poniendo objeción alguna a las "travesuras" de esos nobles, consistentes en esa "serie abominable de asesinatos, incendios, violaciones y torturas", que llegó a justificar por el hecho de que se realizaban *sin resentimiento*.

Por todo ello, su crítica contra el "resentimiento" de la plebe, contra sus modos de actuar y contra su sistema de valores para no ser esclavizada por los "nobles" fue claramente incoherente.

9.3.1. El resentimiento en el cristianismo

Desde la perspectiva de Nietzsche el *cristianismo oficial* reniega de la vida terrena poniendo sus esperanzas en otra vida

mejor en la que los bienaventurados tendrán, entre otros motivos de felicidad, el de disfrutar contemplando los sufrimientos de los condenados. En apoyo de este juicio, el solitario de Sils-Maria hace referencia a determinados escritos de Tertuliano (160-220), de Tomás de Aquino (1224-1274) y del *Apocalipsis*, último libro de la *Biblia católica*, que resultan especialmente representativos de estas manifestaciones del resentimiento.

Respecto a Tomás de Aquino, cita, aunque de manera no literal, una frase de la *Suma Teológica* según la cual,

> "Los bienaventurados contemplarán en el reino celestial los castigos de los condenados para que su felicidad más les complazca"[118],

Evidentemente es una muestra del *resentimiento* de que habla Nietzsche el que una parte de la felicidad de alguien provenga de la contemplación del sufrimiento de otro. Y, con mayor motivo, es una contradicción evidente que, en la supuesta "religión del amor", el odio a los condenados y la contemplación placentera de sus sufrimientos tuviera que formar parte de la felicidad de sus fieles.

Nietzsche cita igualmente un largo párrafo de Tertuliano, con un sentido similar al del texto de Tomás de Aquino, en el que su autor se recrea de manera más detallada ante la visión gratificante y consoladora (!) del sufrimiento de los condenados:

> "Pues ¿qué es la bienaventuranza de aquel paraíso?... Quizá ya nosotros mismos lo adivinaríamos; pero es mejor que nos lo atestigüe expresamente una autoridad muy relevante en estas

[118] GM I 14. "Beati in regno coelesti videbunt poenas damnatorum ut beatitudo illis magis complaceat". Nietzsche no cita las palabras de Tomás de Aquino de manera literal, pero refleja fielmente su sentido. La frase de la *Suma Teológica* es la siguiente: "Ut beatitudo sanctorum eis magis complaceat, et de ea uberiores gratias Deo agant, datur eis ut poenam impiorum perfecte intueantur" (*Summa Theologica,* V, Suppl., q. 94, a. 1).

> cosas, Tomás de Aquino. «Beati in regno coelesti», dice con la mansedumbre de un cordero, «videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat» [Los bienaventurados verán en el reino celestial las penas de los condenados, para que su bienaventuranza les satisfaga más]. ¿O se quiere escuchar esto mismo en un tono más fuerte, de la boca, por ejemplo, de un triunfante padre de la Iglesia [Tertuliano] […] «[…] Mas ¡qué cosas nos esperan el día de su vuelta, de su triunfo!» — y ahora continúa así este visionario extasiado: "Pero quedan todavía otros espectáculos, aquel último y perpetuo día del juicio, día no esperado por las naciones, día del cual se mofan, cuando esta tan grande decrepitud del mundo y tantas generaciones del mismo ardan en un fuego común. ¡Qué espectáculo tan grandioso entonces! ¡De cuántas cosas me asombraré! ¡De cuántas cosas me reiré! ¡Allí gozaré! ¡Allí me regocijaré, contemplando cómo tantos y tan grandes reyes, de quienes se decía que habían sido recibidos en el cielo, gimen en profundas tinieblas junto con el mismo Júpiter y con sus mismos testigos! ¡Viendo también cómo los presidentes perseguidores del nombre del Señor se derriten en llamas más crueles que aquellas con que ellos mismos se ensañaron contra los cristianos! ¡Viendo además cómo aquellos sabios filósofos se llenan de rubor ante sus discípulos, que con ellos se queman, a los cuales convencían de que nada pertenece a Dios, a los cuales aseguraban que las almas o no existen o no volverán a sus cuerpos primitivos!"[119].

Y, respecto al *Apocalipsis*, escribe con acierto que es

> "el más salvaje de los atentados escritos que la venganza tiene sobre su conciencia"[120].

[119] GM I, 15. Nietzsche escribe en latín la cita de Tertuliano. Por mi parte escribo sólo la traducción de dicho texto.

[120] Las referencias a estos escritos se encuentran en *La genealogía de la moral*, I, 14.

Quien haya leído este último libro de la *Biblia* católica sabe que realmente se trata de un libro escrito para provocar terror, a pesar de que por su carácter absurdo puede verse más bien como un escrito que sólo puede servir de guion para una película de miedo o para asustar a niños y a mayores sin capacidad de reflexión crítica. Desde luego, se trata de un escrito que para nada sugiere haber sido inspirado por el supuesto *dios-amor* del cristianismo, sino en el mejor de los casos por un ser sumamente cruel, dominado por un odio ciego y absurdo. Parece evidente que el propósito de quien volcó su imaginación en este escrito pudo ser precisamente el de provocar el terror en sus lectores a fin de coaccionarles para que aceptasen la nueva fe ante la amenaza de la terrible venganza divina[121].

Este tipo de resentimiento puede parecer patológico, de manera que no tendría una función vitalmente adaptativa, pues no tiene sentido un placer derivado de la contemplación del sufrimiento de los condenados. Sin embargo, Tertuliano escribía para personas que en esos momentos estaban sufriendo persecución por el imperio romano y, por ello, apelando a su imaginación y a su resentimiento actual, podían fantasear con la idea de que ver sufrir a sus perseguidores les podría causar un placer, aunque fuera sucedáneo del que sentirían respecto al sufrimiento de sus auténticos perseguidores.

[121] Dicha obra, incluida en la *Biblia*, manifiesta una absoluta y caprichosa predilección por los israelitas y un total desprecio o indiferencia por los demás pueblos, lo cual no encaja demasiado bien con lo que iba a presentarse como una "religión *católica*", es decir, "universal". Así, se dice en este libro que doce mil miembros de cada una de las doce tribus de los *israelitas* debían ser marcados "en la frente con el sello a los servidores de nuestro Dios", mientras que los no israelitas quedarían excluidos de dicha selección de quienes eran recompensados con ese sello, cuyo significado no era explícito, pero evidentemente podía tratarse de la eterna salvación o algún otro don especial, que a los demás seres humanos les estaba negado.

Por su parte, parece que Tomás de Aquino no hizo otra cosa que continuar con la misma tradición de escritos como el de Tertuliano, el del Apocalipsis y el de otros pasajes evangélicos que seguían esta misma línea.

Sin embargo, en cuanto el resentimiento sólo es vitalmente adaptativo mientras subsiste su causa, parece que, cuando ésta desaparece, igualmente desaparece el mismo resentimiento, en cuanto no tenga ninguna utilidad vital. Parece que las mismas personas que han odiado a un enemigo mortal dejan de odiarlo desde el mismo momento en que dicho enemigo muere. ¿Qué sentido tendría seguir odiándolo después de su muerte?

Parece evidente que es la misma Naturaleza la que ha determinado tanto la aparición evolutiva del resentimiento como mecanismo adaptativo para hacer frente a la agresividad de seres vivos en los que suponemos un determinado nivel de conciencia, como su desaparición -instantánea o progresiva- cuando deja de tener alguna utilidad.

Por ello, siendo consecuente con lo dicho acerca del resentimiento en general, eso mismo hay que decir acerca del resentimiento presente en el cristianismo, a pesar de la repugnancia que podamos sentir ante los textos citados.

Como consecuencia del *resentimiento*, patente en estos escritos, es comprensible hasta cierto punto que Nietzsche reflejase en diversos textos críticas como las siguientes:

> a) “Lo que en otro tiempo no era más que algo enfermo se ha convertido hoy en algo indecente, —es indecente ser cristiano. Y *aquí comienza mi náusea* [...] Por muy modesta que sea la probidad exigida, hoy día no se puede menos que saber que con cada frase que pronuncia un teólogo, un sacerdote, un papa, no yerra, *miente* [...] También el sacerdote sabe ya, como todo el

> mundo, que no hay un 'Dios', un 'pecador' un 'Redentor'; que la 'voluntad libre', el 'orden moral del mundo' son *mentiras*"[122].

En relación con este pasaje tiene interés realizar algún comentario: Hay que decir en primer lugar que, al igual que en otras ocasiones, Nietzsche vuelve a equivocarse al realizar un "juicio moral" en contra del cristianismo al afirmar: "Hoy es indecente ser cristiano". Podría haber utilizado otro calificativo, como "erróneo" o "sorprendente", pero no un calificativo moral como "indecente", en cuanto él mismo había criticado adecuadamente la moral. Es verdad, por otra parte, que el uso que hace Nietzsche de tal calificativo moral tampoco puede ser moralmente condenable, en cuanto no hay acciones morales ni inmorales. Pero, si hubiera querido ser lógicamente coherente, debería haber utilizado un término que estuviera al margen de los pertenecientes al campo semántico de la moral.

Por otra parte, alguien podría pensar que Nietzsche exigera al afirmar que los dirigentes del cristianismo *mienten* cuando hablan sobre temas de su religión, pero sin duda ninguna eso es lo que parece suceder en muchos casos, de manera que el solitario de Sils-Maria se aproxima a la verdad cuando dice que "un teólogo, un sacerdote, un papa, no yerra, *miente*", pues es la forma de vida de cada persona, más que sus palabras, lo que muestra cuáles son sus auténticas convicciones, y, en este sentido, la forma de vida de la jerarquía católica en particular no sugiere que esté guiada por otro ideal que el de amasar poder y riquezas materiales, lo cual representa el polo opuesto de lo que en teoría constituía el pilar esencial de las doctrinas del Jesús evangélico, al margen de que estas doctrinas contengan igualmente una serie

[122] AC, cap. 38.

de falsedades, como las que Nietzsche enumera en ese mismo pasaje:

- Así, por lo que se refiere a su crítica respecto a la existencia de un "Redentor", hay que decir que en efecto se trata de una doctrina contradictoria, pues un dios *infinitamente misericordioso* no necesitaba enviar a ningún "redentor" para perdonar a quien hubiera querido, pero es evidente que en los tiempos en que se inventó esta doctrina no se concebía la idea de Dios desde el punto de vista de un ser dotado de un amor y de una misericordia infinitos sino como la de un ser sumamente vengativo, tal como aparece ya en el *Antiguo Testamento* y como vuelve a aparecer en el nuevo, con sus amenazas relacionadas con el "fuego eterno".

Y es el colmo del absurdo considerar que el dios cristiano no sólo careciera de poder para perdonar a la humanidad -si es que tenía algo de que perdonarle- sin necesidad de *redentor* alguno, sino que además la víctima del sacrificio tuviera que ser el supuesto *hijo de ese Dios*, hijo del que a la vez se dice que se identificaba con el mismo Dios, por lo que la redención implicaría además la esperpéntica y absurda *inmolación de Dios*, sacrificándose *a sí mismo* para conceder el perdón a la humanidad.

Pero, además, ¿de qué tenía que redimirla? ¿del pecado original? Evidentemente la doctrina que generaliza para toda la descendencia humana el hecho de que sus míticos antepasados, Adán y Eva, desobedecieran una orden de su supuesto creador representa un absurdo insuperable, cuya "explicación" puede encontrarse en el hecho de que, en el *Antiguo Testamento*, Yahvé castigaba a los pecadores con su muerte y la de su descendencia "hasta la tercera y la cuarta generación"[123].

[123] *Éxodo*, 20, 3-5.

A continuación, cuando se inventó el "infierno", el castigo divino de Adán y Eva recaería sobre toda su descendencia, a no ser que el hijo de Dios se sacrificase muriendo en una cruz para satisfacer la sed de venganza de su padre -al margen de que posteriormente se inventase la "misteriosa" contradicción de que el padre, el hijo y el espíritu santo *se identificaban* entre sí, a la vez que *eran totalmente distintos*-.

El castigo divino era todavía más absurdo, si se tiene en cuenta:

1) la inexistencia de la culpa, en cuanto las acciones humanas habían sido predeterminadas por la omnipotencia divina, según defiende Tomás de Aquino, doctor de la Iglesia;

2) el supuesto amor y la supuesta misericordia infinita divina son incompatibles con dicho castigo; y

3) las palabras de *Ezequiel*, "inspiradas por el propio Dios", según las autoridades de la secta católica, quien rechazó de forma explícita la idea de que los hijos heredasen las culpas de sus padres:

> "Vosotros decís: "¿Por qué no carga el hijo con la culpa de su padre?" Pues porque el hijo recta y honradamente ha guardado todos mis mandamientos y los ha puesto en práctica: por eso vivirá. El que peca es el que morirá. El hijo no cargará con la culpa del padre, ni el padre con la del hijo"[124].

Estas palabras resultan sarcásticas y contradictorias con la serie de ocasiones en que Yahvé, el dios judeocristiano del *Antiguo* -y del nuevo- *Testamento*, castigaba con la muerte eterna a los descendientes de un pecador "hasta la tercera y la cuarta generación".

- Por lo que se refiere al "libre albedrío", a lo largo de estas páginas he hecho referencia a los acertados argumentos

[124] *Ezequiel*, 18: 19-20.

utilizados por el ermitaño de Sils-Maria para criticar este pseudo-concepto y pseudo-problema.

- Y, por lo que se refiere al "orden moral", la crítica de Nietzsche se basa en diversos fundamentos, como el de "la muerte de Dios" o como el *determinismo* que preside el funcionamiento de la naturaleza y las mismas acciones humanas, cada uno de los cuales resulta suficiente para validarla. Además, ya desde sus acertadas críticas al libre albedrío, comentadas en este trabajo, una consecuencia lógica es que las doctrinas que defienden las ideas de la responsabilidad, del bien y del mal moral, del mérito y de la culpa, del premio y del castigo no tienen sentido alguno.

> b) "La Iglesia pertenece al *triunfo* de lo anticristiano igual que el Estado moderno, el nacionalismo moderno... La Iglesia es la barbarización del cristianismo"[125].

En relación con este pasaje Nietzsche acierta también, si entendemos que la esencia del cristianismo podría haber consistido en una doctrina de amor auténtico y universal, pero ya desde muy pronto la Iglesia se convirtió en un colosal negocio compulsivo, movido por la ambición de poder y de riquezas materiales de sus dirigentes, que con la hipócrita tapadera del amor, la compasión y la ayuda a los pobres disimulaba sus auténticos intereses, que todo el mundo puede comprobar viendo simplemente las incalculables riquezas de que la jerarquía católica se ha ido apoderando a lo largo de la historia, viendo cómo viven sus altos cargos y haciendo un ligero repaso histórico de lo que ha sido y sigue siendo esta agrupación, cuya historia transcurre en medio de continuos escándalos y crímenes, por acción u omisión.

[125] VP, parag. 250. Ed. Prestigio.

Los ideales de Jesús, aunque diferentes por lo que se refiere a la búsqueda del poder y a la codicia de bienes materiales, no representan a pesar de todo el polo opuesto de los ideales de los dirigentes de la Iglesia que dice seguirle, pues el Jesús evangélico había exigido, al margen de toda *racionalidad*, la *fe* ciega en sus palabras y había amenazado con el fuego eterno a quienes no creyeran en él.

Y, cuando afirma Nietzsche que "la Iglesia es la barbarización del cristianismo", realmente acierta en cuanto se supone que el Jesús evangélico habría predicado en favor de una forma de vida ligada al amor al prójimo, pero Pablo de Tarso justificó a los ricos, que no practicaban nada de ese amor, y justificó igualmente la esclavitud y la absoluta inferioridad de la mujer, que debía estar sometida al marido. De este modo, abrió el camino a la Iglesia para que se convirtiera en una superpotencia económica, especialmente asombrosa por la enorme riqueza obtenida a cambio de nada, o, si se quiere, a cambio de multitud de mentiras absurdas o de tareas como la legitimación y el apoyo a una multitud de gobiernos tiránicos, defendiendo -pero sólo cuando le ha interesado[126]- el origen divino del poder político y exigiendo a los fieles, en consecuencia, el pleno sometimiento a tales gobiernos, que por su parte han sabido compensarla por sus inestimables ayudas[127].

[126] Aunque Pablo de Tarso proclamó la idea según la cual "no hay autoridad que no venga de Dios", sin embargo, la iglesia católica no la ha aceptado en el caso de que el poder viniera a ser ejercido por quienes estableciesen un estado ateo, como lo fue el de la URSS.

[127] Recordemos en este sentido las palabras de Pablo de Tarso: "Todos deben someterse a las autoridades constituidas. No hay autoridad que no venga de Dios, y las que hay, por él han sido establecidas. Por tanto, quien se opone a la autoridad, se opone al orden establecido por Dios, y los que se oponen recibirán su merecido" (Pablo de Tarso: *Romanos*, 13:1-2).

A cambio de esta exigencia a su adoctrinado y sumiso redil los dirigentes de la iglesia católica han obtenido y siguen obteniendo de los gobernantes toda una serie de privilegios y donaciones que le han servido y le sirven para seguir llenando las arcas sin fondo del Vaticano.

> c) "—la Iglesia es exactamente eso contra lo cual predicó Jesús — y contra lo cual enseñó a luchar a sus discípulos—"[128].

Respecto a este pasaje, coherente y consecuente con el anterior, su consideración es parcialmente acertada, pues, al margen de los ideales del Jesús evangélico, de carácter religioso y posiblemente político, lo que es evidente es que su forma de vida, sencilla y próxima especialmente a la gente humilde, habría sido traicionada por la jerarquía de la secta católica, la cual ha estado guiada a través de los siglos por el ansia de poder y de riquezas y por la ostentación de ese poder mediante sus lujos faraónicos que desmienten su hipócrita defensa de quienes viven y mueren en medio de la más absoluta miseria, sin que los dirigentes de esa organización hagan nada por remediar esta situación, a pesar de los exorbitantes medios con que cuentan.

Sin embargo, a pesar de sus críticas al *cristianismo oficial*, Nietzsche no lo ataca por su compulsiva obsesión por las riquezas materiales, sino por el *resentimiento* que fomentan los dirigentes de esta organización en su adoctrinado redil contra quienes, dotados de fortaleza y energía, gozan de la vida sin someterse a otros dictados que a los de su propia naturaleza, y, en definitiva, por su teórico desprecio a los valores de la vida terrena, al margen de que en la práctica sus dirigentes, casi desde el principio, se hayan caracterizado especialmente por su hipocresía y por su incoherencia respecto a las doctrinas que predican.

[128] FP IV, Noviembre de 1887-Marzo de 1888, 11 [257].

Jesús de Nazareth había dicho "mi reino no es de este mundo" y Nietzsche desprecia estas palabras en cuanto implican un rechazo de los valores de esta vida terrena para poner todo valor en una vida futura meramente imaginaria, la "vida eterna". Por esta misma razón en otros momentos insistió en la sentencia según la cual *el mayor pecado contra esta vida es la creencia en otra vida mejor.*

Como consecuencia de estas reflexiones, pronuncia su veredicto final contra el cristianismo:

> "*Declaro culpable* al cristianismo, formulo contra la Iglesia cristiana la acusación más terrible que ha sido formulada jamás por acusador alguno. Ella es para mí la más grande de todas las corrupciones imaginables [...] La Iglesia cristiana [...] ha hecho de todo valor un sin valor, de toda verdad una mentira y de toda probidad una falsía de alma [...]
>
> El parasitismo es la práctica exclusiva de la Iglesia; con su ideal de anemia, de 'santidad', chupa toda sangre, todo amor, toda esperanza en la vida; el más allá como voluntad de negación de toda realidad; la cruz como signo de la conspiración más solapada que se ha dado jamás, contra la salud, la belleza, la plenitud, la valentía, el espíritu y la *bondad* del alma; *contra la misma vida*... […].
>
> Yo llamo al cristianismo la *única* gran maldición, la *única* grande intimísima corrupción, el *único* gran instinto de venganza, para el cual ningún medio es bastante venenoso, sigiloso, subterráneo, *pequeño*, —yo lo llamo la *única* inmortal mancha deshonrosa de la humanidad"[129].

Por ello, frente a esa actitud *nihilista,* dominada por el *resentimiento* y la *falsedad,* propia del *cristianismo oficial*, Nietzsche aconseja tener fortaleza para permanecer fieles a esta tierra, librándonos del espejismo y la obsesión relacionada con "el polvo de las cosas celestiales":

[129] AC*,* parág. 62.

> "No ocultéis por más tiempo la cabeza en el polvo de las cosas celestiales; llevad la cabeza erguida, llevad una cabeza de tierra, que engendre el sentido de la tierra"[130].

En relación con estas últimas palabras parece conveniente hacer un nuevo comentario: Al margen de los motivos que tuviera para criticar al cristianismo en general, Nietzsche incurrió de nuevo en la misma contradicción antes señalada, la de haber utilizado juicios *morales*, a pesar de haber llegado a la conclusión de que no existían fenómenos morales. Hubiera tenido cierto sentido que manifestase su repugnancia por esa organización, pero no lo tenía que la juzgase mediante *calificativos morales*, como cuando la presenta como "la única inmortal *mancha deshonrosa* de la humanidad". Es evidente que Nietzsche no pudo reprimir su indignación (?) ante la actuación de la iglesia, tan contraria a los valores supuestamente predicados por Jesús, pero, desde que la moral había sido adecuadamente criticada, sólo tenía sentido manifestar la repulsión que esta organización provocaba en él y *describir* lo que sucedía, pero sin necesidad de realizar *condena moral* alguna a fin de no incurrir en contradicción con el determinismo que defendía.

Tal vez el odio que llegó a sentir por esa organización le condujo a manifestarse mediante la ayuda de esta terminología propia de la moral por resultar máximamente *expresiva*, a pesar de que su intención no fuera la de la condena moral, que no tenía sentido.

[130] Z, I, "De los de detrás del mundo".

10. Genealogía de la moral

En la *Genealogía de la moral* Nietzsche emprende un estudio de diversas categorías morales desde una perspectiva histórica, de manera que lo que en esta obra no pretende especialmente exponer sus pensamientos personales acerca del valor o falta de valor de la moral -aunque también lo hace-, sino describir cómo surgieron y evolucionaron las distintas categorías morales.

En este sentido, considera que éstas no estuvieron inicialmente ligadas a la creencia en un dios legislador y en unos hombres que sintieran el deber de someterse a sus leyes. La moral, como dice la propia etimología de la palabra latina, *mos-moris*, de que deriva, habría designado las costumbres, las formas de relacionarse los hombres entre sí, en cuanto presididas por determinados sentimientos de respeto, responsabilidad, sentimiento de obligación de cumplir contratos y promesas, honor, lealtad, compasión y otros más o menos similares.

Expongo a continuación la interpretación que hace Nietzsche del origen de algunas categorías morales especialmente importantes.

10.1. Responsabilidad, culpa, castigo y otros conceptos morales.

En la segunda sección de la *Genealogía de la moral* Nietzsche presenta una hipótesis acerca del origen histórico de la categoría de *responsabilidad* relacionándola con la *capacidad de hacer promesas*, en cuanto igualmente se consideró al hombre capaz de cumplirlas.

Esta capacidad habría surgido a partir de una situación de inocencia pura, en la que se habría ido desarrollando la *memoria*, relacionada con situaciones dolorosas derivadas de *castigos*, en cuanto "sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria".

Esa *memoria* habría dado lugar a la *capacidad de hacer promesas*, la cual implicaba precisamente las ideas de *responsabilidad* y "eticidad de la costumbre", es decir, la imposición de *las costumbres* como *normas inviolables* a las que el individuo debía someterse, imposición originada por "la *camisa de fuerza social*", formada por las diversas estructuras políticas y sociales cuya existencia requería precisamente de la *responsabilidad* como *capacidad del individuo para someter su conducta a las normas establecidas por el grupo social*.

Al final de este proceso, mediante la *crítica de la moral*, Nietzsche había de llegar de nuevo al "individuo soberano", al individuo que vuelve a liberarse de la "eticidad de la costumbre" y se sitúa por encima de la eticidad, pues autónomo y "ético" se excluyen: El individuo *autónomo* es el que vive desde sus propios valores y sin someterse a ninguna moral que se pretenda presentar con un valor absoluto, mientras que el concepto de "eticidad de la costumbre" se relaciona con el hombre cargado con el peso de supuestos deberes morales ajenos a él, deberes

morales simbolizados por "el camello" en el capítulo *De las tres transformaciones del espíritu* de *Así habló Zaratustra.*

Conviene atender al hecho de que en estos planteamientos Nietzsche defiende un *origen social* de la *conciencia moral* y, por ello mismo, una interpretación contraria a las de Rousseau (1712-1778) y Kant (1724-1804), que habían defendido un supuesto origen divino de dicha conciencia, "la voz de la conciencia". Su punto de vista es igualmente contrario a los "intuicionismos", como el de G. E. Moore (1873-1958), que afirman la existencia de "valores morales absolutos" instalados de manera innata en la propia mente, y, por lo tanto, sin que procedan de ninguna divinidad, que supuestamente ilumine al ser humano acerca de la bondad o maldad moral de su conducta.

Analizando estas cuestiones, indica que el origen de la *conciencia moral* se encontraría en la *presión de la sociedad* y de sus organismos de gobierno, y en el *castigo* correspondiente respecto a las normas infringidas: El individuo aprende a no olvidar y a *interiorizar las normas sociales o morales*, en cuanto, en caso contrario, habrá de sufrir los castigos consiguientes:

> "Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria... Con la [...] ayuda de las imágenes de los diversos tipos de martirios se acaba por retener en la memoria cinco o seis 'no quiero', respecto a los cuales uno ha dado su *promesa* con el fin de vivir entre las ventajas de la sociedad [...] Este es el origen de la *conciencia*"[131].

En la *Genealogía de la moral* Nietzsche presenta una serie de consideraciones realmente interesantes acerca del concepto de *culpa* y de otros conceptos, como el de *castigo* que, de algún

[131] GM II 3.

modo, habría ido surgiendo a partir del anterior, aunque no a partir de una deducción lógica necesaria sino a partir de una evolución de las costumbres en las relaciones humanas.

El concepto de *culpa* (*Schulden*) procedería de la relación social consistente en "tener deudas" *(Schulden)*, nombrado con idéntico término en alemán que el concepto de *culpa.*

El concepto de *castigo* habría surgido como una *compensación* en relación con el concepto de *culpa*, pero inicialmente se desarrolló al margen de la aparición de la idea de *libertad* o *falta de libertad* de la voluntad: Primero debieron de surgir otros conceptos, como los de "intencionado", "negligente", "casual", "imputable".

La idea de que…

> …"el reo merece la pena *porque* habría podido actuar de otro modo",

porque era *libre* para hacerlo -punto de vista que Nietzsche, como defensor del *determinismo*, evidentemente no comparte- sería una interpretación alcanzada muy tardíamente.

Durante mucho tiempo se impusieron *penas* no porque al malhechor se le hiciese *responsable* de su acción, sino por la *cólera de un perjuicio sufrido*, modificada luego por la idea de que todo perjuicio podía ser compensado de algún modo, aunque fuera con el *dolor* del causante de dicho perjuicio, en cuanto *el dolor del deudor produce bienestar en el acreedor*. La idea de una equivalencia entre *perjuicio* y *dolor* procedería, pues, de la relación contractual incumplida del *deudor* con respecto al *acreedor.*

En GM II 5 y siguiendo el tratamiento de esta cuestión, indica Nietzsche que *el deudor*...

> …"para infundir confianza en su promesa de restitución, para imponer a su conciencia la restitución como un deber..., empeña al acreedor, en virtud de un contrato, otra cosa que todavía 'posee': su cuerpo, su mujer, su libertad, su vida […], la salvación de su alma [...]. El acreedor podía imponer al cuerpo del deudor todo tipo de afrentas y de torturas; por ejemplo, cortar de él tanto como pareciese adecuado a la magnitud de la deuda, y muy pronto tasaciones precisas, *legalmente* establecidas, de cada uno de los miembros y partes del cuerpo"[132],

de manera que, en lugar de una compensación equivalente en cierto modo al perjuicio (en dinero, tierras, posesiones...), al acreedor se le concede…

> …"una especie de *sentimiento de bienestar*, de voluptuosidad de *"faire le mal pour le plaisir de le faire"*[133] […]. Por medio de la 'pena' infligida al deudor, el acreedor participa de un *derecho de señores:* serle lícito despreciar y maltratar a un ser como a un 'inferior'. La compensación consiste, pues, en un *derecho a la crueldad"*[134].

En *El mercader de Venecia* Shakespeare presenta un ejemplo de este derecho primitivo del que habla Nietzsche: Un judío había hecho un préstamo a cambio de un contrato, una de cuyas cláusulas decía que, en caso de no serle devuelto el préstamo en la fecha indicada, el judío tenía derecho a cortar al deudor "una libra de su carne"; llegada esa fecha y no pudiendo hacerse efectiva la devolución del préstamo, el judío exigió que se cumpliera el contrato; el juez reconoció que estaba en su derecho, pero, como no le parecía bien esa ley, le advirtió de que en el contrato sólo se hablaba de "una libra de carne", por lo que no debía tocar una sola gota de la sangre del deudor.

---

[132] GM, II 5.
[133] "*hacer el mal por el placer de hacerlo*".
[134] Ibidem.

En el caso del cristianismo, en cuanto el *dolor* sirve como compensación de una *deuda* no cobrada, *el Infierno*, como *castigo infinito*, se presentará como compensación de una *deuda infinita*: También Dios se siente pagado -al parecer de los teólogos cristianos- mediante ese acto de *crueldad infinita* consistente en enviar al Infierno, al "fuego eterno", a quien no hubiera pagado sus *deudas* (= culpas). De hecho, en la oración del *Padre Nuestro* no se habla de *culpas* sino de *deudas* y *deudores*:

> "…dimite nobis *debita* nostra sicut et nos dimitimus *debitoribus* nostris…".

Sin embargo, conviene recordar que, al menos en la varíante católica del cristianismo, la *pena del Infierno*, a pesar de su carácter eterno, habría sido insuficiente como *compensación* de las *deudas* (o culpas) del hombre a causa de la abismal distancia entre el supuesto *acreedor*, el propio Dios cristiano, y el supuesto *deudor*, el ser humano.

Para conseguir tal compensación, la jerarquía cristiana decidió que la única forma de redención de las deudas o culpas sólo podía proceder de un *sacrificio* que pudiera compensarlas o pagarlas, y tal sacrificio habría sido el de la crucifixión y muerte del "hijo de Dios", que era igualmente Dios, por lo que se sacrificaba para satisfacción de su propia crueldad (!), que poco tenía que ver con la de su teórico amor infinito hacia el hombre, a pesar de lo retorcidamente absurda de esta teoría, que aceptaba que el *sufrimiento* podía servir para compensar una *deuda*; doctrina que asumía igualmente que *la humanidad* en general era *culpable* por la desobediencia de sus supuestos "primeros padres" -Adán y Eva-, que asumía igualmente que la *deuda* era impagable por la humanidad, en cuanto el valor del *acreedor* era infinito -en lugar de relacionar la *deuda* con su valor por ella misma-.

Por otra parte, la lectura del *Antiguo Testamento* muestra que el Infierno, cuya aparición se produjo en los últimos libros del *Antiguo Testamento*, no representó en sus primeros momentos el pago de ninguna *deuda*, sino que fue un invento de los dirigentes de Israel para *atemorizar a su pueblo y hacerse obedecer* más ciegamente ante la amenaza de un castigo de tal calibre.

Anteriormente los castigos del supuesto Yahvé –o, más exactamente, de los dirigentes de Israel- no habían llegado tan lejos, pues se conformaban con la muerte -para siempre- del *deudor*, es decir, del infractor de la ley y con la de su descendencia "hasta la tercera y la cuarta generación", de manera que durante mucho tiempo el *deudor* satisfacía su deuda con su propia *muerte*. Pero, como esta muerte no satisfacía bastante a su *acreedor*, castigaba además al deudor con la *muerte* de su descendencia, que no era *deudora* de nada, "hasta la tercera y la cuarta generación", según se cuenta en el *Antiguo Testamento*. No obstante y a pesar de la *inmutabilidad* divina, llegó un momento en el que Yahvé debió de pensar que era algo exagerado eso de que los hijos pagasen por las *deudas* de sus padres, abuelos, bisabuelos o tatarabuelos, y cambió de parecer. Desde entonces cada persona pagaría por sus propias *deudas*, pero no por las de sus antepasados[135]. Sin embargo, en relación con esta medida, que parecía más razonable que la anterior, parece que o bien Yahvé o bien la jerarquía cristiana olvidaron que debía aplicarse igualmente a la doctrina según la cual la humanidad en general debía pagar por la *deuda* (culpa) de "nuestros primeros padres". Y así pudieron "justificar" la existencia de una *"deuda*

[135] *Biblia, "2* Reyes", 14, 6: "No morirán los padres por culpa de los hijos, ni los hijos por culpa de los padres. Cada uno morirá por su propio pecado".

original" que todos compartíamos y que sólo se saldaba con el *sufrimiento del deudor* -como en el caso de aquel deudor del judío de *El mercader de Venecia*-, con la diferencia de que en este caso el *deudor* era la humanidad en general y el *acreedor* era el propio Yahvé, que, al parecer, olvidó que, gracias a su omnipotencia y a su infinita misericordia y bondad, hubiera podido perdonar la *deuda* de Adán y Eva, y que, gracias a su memoria infinita, hubiera podido recordar que ya en otro tiempo había proclamado que los hijos no pagarían por las *deudas* de sus padres, de manera que la consideración de la humanidad como *deudora -culpable-* representaba una regresión moral, al pretender que la humanidad tuviera que pagar por la culpa de sus "primeros padres". Y el pago de esta deuda no podía ser otro que el del fuego eterno del Infierno, pero no porque la *deuda* fuera infinita sino porque el acreedor sí lo era y nada había por encima de su poder absoluto para determinar el veredicto y la pena.

Tal idea surgió en los últimos libros del *Antiguo Testamento*, cuando los dirigentes de Israel tuvieron la genial idea (!) de imaginar la posibilidad de una resurrección y de una vida eterna para los obedientes a Yahvé, pero, especialmente, la de proclamar igualmente la condena eterna del Infierno para quienes hubiesen desobedecido sus mandatos. Ya no se trataba de la *deuda* de "nuestros primeros padres" o no sólo, sino de las *deudas* de cada uno de los seres humanos, en cuanto no hubiesen cumplido las leyes divinas. Tales *deudas* debían tener el carácter de limitadas, como lo eran los seres humanos, pero de nuevo fue supuestamente el poder infinito del *acreedor* el que estableció que el valor de la *deuda* fuera igualmente infinito, al margen de que no existía una justicia independiente de Yahvé que sirviera para determinar qué era justo y qué injusto. Era el propio Yahvé

quien lo determinaba, en cuanto su poder infinito estaba por encima del bien y del mal. Y, como Yahvé era el Dios de los judíos, al final, según se cuenta en el *Apocalipsis*, decidió perdonar la *deuda* sólo a 12.000 judíos de cada tribu, es decir, a 144.000 judíos. El resto, según se da a entender en dicho libro, al fuego eterno[136].

No obstante, la historia esta es más enrevesada todavía.

Según el cristianismo, Dios mismo –o Yahvé- pudo haber perdonado la *deuda -o culpa-*, si hubiera querido; pero o bien no se le ocurrió la idea o bien no quiso perdonar sin nada a cambio. Y, como la *deuda* era impagable por parte del hombre, la idea que se le ocurrió fue la de tener un hijo con una mujer, un hijo que seguiría siendo tan Dios como él, pero que sería *sacrificado*, muriendo en una cruz, y así *pagaría* por la *deuda* de "nuestros primeros padres" y por nuestras *deudas* particulares. Se trataba de un castigo que no era muy original, pues los sacrificios humanos existían ya en aquellos tiempos y lugares. La única novedad es que se trataba de un sacrificio humano, pero a la vez divino, aunque resulta difícil comprender que clase de satisfacción iba a encontrar Dios con el sacrificio de su hijo. Pero, además, tal solución no parece que encajase nada bien con el escrito bíblico cristiano del *Apocalipsis*, pues, a pesar de ese pago de la supuesta deuda, sólo se salvarían 144.000 judíos, ni tampoco con la tradición cristiana, en la que, de acuerdo con afirmaciones evangélicas del propio Jesús, quienes no cumplan con las normas de Jesús o no crean en él, *pagarán* con el fuego eterno del Infierno, de manera que el sacrificio del hijo de Dios no les ser-

[136] *Biblia*, "Apocalipsis, 7, 3-4: "No hagáis daño a la tierra, ni al mar, ni a los árboles, hasta que hayamos sellado en sus frentes a los siervos de nuestro Dios.

Y oí el número de los sellados: ciento cuarenta y cuatro mil sellados de todas las tribus de los hijos de Israel".

virá de nada.

Pero ¿consigue acaso el sufrimiento del deudor que el acreedor recupere la deuda, motivo de su placentera venganza? Evidentemente no.

Por ello, Nietzsche consideró que la asociación entre *culpa* y *sufrimiento* no tuvo otra finalidad que la de satisfacer los *instintos de venganza* del hombre más que la de "compensar" una *culpa*. Por otra parte, indica adecuadamente además que la supuesta *culpa* sería inexistente, ya que, como dice en otro momento, "se es un trozo de fatalidad", lo cual es lo mismo que afirmar el carácter necesario de todo lo que sucede y de todo lo que en apariencia hacemos "libremente", es decir, desde la errónea perspectiva del "libre albedrío", doctrina acertadamente criticada por él.

Sin embargo, comenta Nietzsche que repugna a la delicadeza de "los mansos animales domésticos", es decir, del hombre moderno, la aceptación de que la *crueldad* constituye la *gran* alegría de la humanidad más antigua, que la "maldad desinteresada" fue una propiedad *normal* del hombre:

> "Hasta no hace mucho tiempo las bodas principescas y las fiestas populares iban acompañadas de ejecuciones, suplicios, autos de fe; las casas nobles tenían sus bufones de quienes reírse y burlarse. *Don Quijote*, el más triste de los libros, hoy nos produce un sentimiento de amargura, pero en su tiempo se leía como "el más divertido de los libros" ".
>
> "Ver sufrir produce bienestar; hacer-sufrir, más bienestar todavía: esta es una tesis dura, pero es un axioma antiguo, poderoso, humano, demasiado humano […] Sin crueldad no hay fiesta"[137].

[137] GM II 6, 48. En relación con el *sufrimiento* y la *crueldad*, escribe de manera absurda en GM II 7: "En aquella época en que la humanidad no se

Nietzsche ve la *crueldad* como un ingrediente fundamental de la naturaleza humana -al margen "de que resulte penoso"-. Su punto de vista acerca de dicha naturaleza se encuentra próximo al de Hobbes, quien consideraba al hombre como "un lobo para el hombre", o, hasta cierto punto, al del evolucionismo de Darwin, que explicaría cualquier cualidad de un ser viviente como el resultado de un proceso evolutivo que hubo de ser adaptativo en la *lucha por la vida*. Y vemos que, en efecto, durante las guerras, cuando las pasiones humanas se desatan y triunfan frente a la represión, propia de la civilización, es entonces cuando se producen esos actos absurdos de *crueldad gratuita* de que habla Nietzsche.

También el espectáculo de "los toros" –a los que él mismo asistió en alguna ocasión en Niza[138], donde al menos no se mataba al toro-, las luchas a muerte de los gladiadores, el boxeo, las peleas a muerte de perros o de gallos... parecen ser una demostración de que ese gusto instintivo por la *crueldad* no sólo existió en la antigüedad, sino que pervive en la actualidad[139].

Por otra parte, anteriormente, en 1881, y de acuerdo con el *determinismo biológico* Nietzsche ya había criticado los conceptos de *culpa y castigo*, y en este sentido había escrito:

> "no existe una diferencia esencial entre los criminales y los enfermos mentales [...] Hoy por hoy [...] el damnificado [...] insiste en *vengarse* y para tal fin recurre a los tribunales, y éstos

---

avergonzaba de su crueldad la vida en la tierra era más jovial que ahora que existen pesimistas".

[138] C. P. Janz: *Friedrich Nietzsche,* III, p. 217. Alianza Universidad, Madrid, 1985.

[139] Aunque quizá las acciones crueles no siempre sean la manifestación de un instinto ligado directamente a la *crueldad* sino de un *desplazamiento de la agresividad* derivada de la *frustración* sentida como consecuencia de la vida miserable que hayan podido sufrir los participantes en esas actividades y espectáculos.

> mantienen, por lo pronto, nuestros abominables códigos penales, con su mezquina balanza y la pretensión de *contrapesar la culpa por el castigo* [...] ¡Desterremos del mundo el concepto de *pecado*, y no tardemos en proceder así también con el concepto de *castigo*! "[140].

En la actualidad se sigue considerando que el *castigo* es la consecuencia *lógica* de una *culpa*, pero la crítica de Nietzsche al *castigo* es mucho más *lógica*, en cuanto desde su perspectiva no existe ninguna deducción lógica que conduzca desde la culpa al castigo, al margen de que el castigo tampoco sirva para pagar la *deuda* o remediar el daño cometido por el *deudor* o por el infractor de la norma, aunque sirva como *satisfacción* del *instinto de venganza* de quien previamente se haya sentido dañado, y tenga también la función de condicionante aversivo, tanto para el actual *deudor* o infractor como para otros posibles *deudores* o infractores, en cuanto sean conocedores del *castigo* que se les puede infligir. Pero, en cualquier caso, el *castigo* deja de tener sentido en cuanto se lo considere como *pago de una deuda*.

De acuerdo con las observaciones de Nietzsche, todavía en la actualidad puede observarse cómo muchas personas que han sufrido daños en ellas mismas o en algún familiar claman indignadas exigiendo "justicia", cuando lo que en realidad desean es "venganza", como si con ella pudieran compensar la *deuda* no recuperada.

Resulta muy significativo en relación con esta cuestión que todavía en estos momentos se siga hablando de "centros *penitenciarios*", donde los delincuentes sufren "castigos" con los que se pretende que cumplan "penitencia" por sus culpas o *deudas* con la sociedad, compensando o reparando así (!) las *deudas* o los daños que hayan podido causar.

[140] *Aurora,* parág. 202.

Pero, como ya he indicado, Nietzsche criticó adecuadamente el concepto de *libre albedrío*, habiéndose considerado dicho concepto como condición necesaria para que al menos el concepto de *culpa* pudiera no aparecer como un completo absurdo:

> "Hoy día ya no tenemos contemplaciones con el concepto de 'libre albedrío'; sabemos demasiado bien lo que es: el más cuestionable truco de los teólogos con miras a hacer a la humanidad 'responsable' [...] Dondequiera que se busquen responsabilidades suele ser el instinto de *querer castigar y juzgar* el que impera [...] La doctrina de la voluntad [= voluntad libre, es decir, del *libre albedrío*] ha sido inventada esencialmente para los fines del castigo, esto es, para satisfacer el *afán de declarar culpable* [...] Se concebía a los hombres 'libres' para que se los pudiera juzgar y castigar, para que pudieran ser *culpables* [...] El cristianismo es metafísica de verdugo..."[141].

Poco más adelante, en GM II 8, indica Nietzsche que el pensamiento del hombre en su fase primitiva consistió fundamentalmente en fijar precios, tasar valores... Indica además que posiblemente la palabra alemana "mensch" [hombre], con una etimología común, a su entender, con la del término latino 'mensura' [medida], expresaría precisamente esa idea que el hombre tiene de sí mismo como *el ser que mide valores*.

Compra y *venta* serían, según su punto de vista, más antiguos que cualquier forma de organización social. A partir de estas relaciones pronto se habría llegado, mediante una generalización, a la idea de que toda cosa tiene su precio, y a los diversos conceptos relacionados con "la justicia" como buena voluntad de acuerdo entre iguales, aunque también como imposición a los hombres de nivel inferior.

[141] *El ocaso de los ídolos,* 'Los cuatro grandes errores', parág. 7.

En GM II 9 escribe Nietzsche que la comunidad mantiene con sus miembros esa misma relación del *acreedor* con su *deudor*, en cuanto los miembros de la sociedad reciben una serie de ventajas que exigen una reciprocidad: El *delincuente* es ante todo un "infractor" que ha quebrantado el *contrato* de la vida comunitaria. Es un deudor que, además de no pagar, atenta contra su acreedor. La cólera del acreedor perjudicado -la comunidad- le devuelve al estado salvaje y sin ley: lo expulsa fuera de sí y puede descargar contra él todo tipo de hostilidad.

Indica después, en GM II 10, que, cuando el poder de la comunidad se acrecienta, ésta deja de conceder tanta importancia a las infracciones del individuo. El malhechor ya no es proscrito, sino que es protegido contra la cólera de los inmediatos perjudicados. Se intenta solucionar los problemas considerando que "todo delito es pagable en algún sentido" y que se puede *separar* al *delincuente* de su *acción.* De este modo se desarrolla el *derecho penal.* El aumento de poder de una comunidad va acompañado de una suavización de su derecho penal. La justicia puede, en este sentido, llegar a *suprimirse a sí misma* transformándose en *gracia*, privilegio del más poderoso, su más allá del derecho mediante el *indulto*.

Más adelante relaciona la aparición del *nihilismo*, "la náusea sentida ante la vida", con "la moralización" por la que

> " 'el animal hombre' acaba por aprender a avergonzarse de todos sus instintos"[142].

Indica en este sentido que en el camino hacia e1 "ángel" el hombre, sometido a las normas de la civilización, ha ido perdiendo la alegría y la inocencia del animal, y la vida misma se le ha vuelto insípida.

[142] Ibidem.

Ya en otros momentos y adelantándose al Psicoanálisis, había planteado esta importante objeción a la *civilización*, en cuanto implicaba la *represión de los instintos* naturales para someter la conducta a una serie de normas restrictivas que le privaban de su libertad natural y del goce de la vida.

Señala igualmente que en estos tiempos en que el *sufrimiento* aparece como un argumento contra la existencia, conviene recordar que en otras épocas se juzgaba el "hacer sufrir" como…

> …"un atractivo de primer rango [...] que seducía a vivir. Tal vez entonces [...] el dolor [físico] no causase tanto daño [psíquico] como ahora"[143].

Pero Nietzsche no repara en que, si acaso, ese "atractivo de primer orden" podría serlo tal vez para quien exigía ese sufrimiento, pero no para quien lo recibía.

Indica que lo que nos indigna del *sufrimiento* es su carácter absurdo, pero señala acertadamente que este carácter no lo veía así el cristiano, que veía el sufrimiento como "una oculta maquinaria de salvación" y considera que con la invención de "dioses y seres intermedios", la vida consiguió realizar la obra de arte de justificarse a sí misma, de justificar su "mal": "Está justificado todo mal cuya visión es *edificante para* un dios": así decía la lógica prehistórica del sentimiento:

> "Todavía los griegos no sabían ofrecer a sus dioses un condimento más agradable para la felicidad que las alegrías de la *crueldad* […] [La guerra de Troya y otras atrocidades] estaban concebidas como *festivales* para los dioses...".

Pero, en el caso de los griegos, quizá más como festivales para los poetas. La *Ilíada* se encuentra llena de descripciones

[143] Ibidem.

meticulosas acerca de cómo *la lanza penetraba en el vientre de un guerrero y de cómo los intestinos se salían fuera de su vientre, provocando su agonía y su muerte.* La misma descripción del episodio en el que Aquiles arrastra con su caballo el cadáver de Héctor ante los ojos de su padre, Príamo, es otro ejemplo de este "gusto especial" por la crueldad.

Sin embargo y en relación con esta última opinión de Nietzsche, el cristianismo tiene el inconveniente añadido de que su dios omnipotente habría programado todos los sucesos del Universo a lo largo de la historia, por lo que no sólo conocería las acciones humanas antes de que sucedieran, sino que, al haber sido él mismo su auténtico autor de tales acciones, muy poco podría disfrutar de su absurda crueldad.

Parece evidente, por ello, que quienes gozarían de esos relatos relacionados con la crueldad no serían los dioses inexistentes, sino, si acaso, quienes disfrutaban igualmente aterrorizando al pueblo con ellos.

La invención de la "voluntad libre" para el bien y para el mal –continúa diciendo Nietzsche- tiene especialmente como finalidad la de poder pensar que el interés de los dioses por el hombre "no podría agotarse jamás", mientras que un mundo determinista…

> …"habría sido adivinable para los dioses y, en consecuencia, no habría tardado en cansarlos"[144],

y así, los amigos de los dioses trataron de evitarles ese aburrimiento -aunque Nietzsche es determinista, como ya sabemos-.

No obstante, esta interpretación no es correcta para la Ilíada, donde los dioses intervienen continuamente para que la guerra se decante en favor de aqueos o de troyanos, de acuerdo con

[144] Ibidem.

la voluntad de cada uno de los dioses, que no siempre están de acuerdo entre sí. Sin embargo, en este punto acierta en relación con diversos textos bíblicos, en los que *la venganza* aparece como "el placer de los dioses", como puede comprobarse en *Deuteronomio*, el quinto libro de la *Biblia,* donde se dice:

"Mía es la venganza y la retribución;
A su tiempo el pie de ellos resbalará,
Porque el día de su calamidad está cerca,
Ya se apresura lo que les está preparado"[145].

No obstante, a pesar de sus interesantes observaciones, tal vez el solitario de Sils-Maria se precipita en sus conclusiones acerca de un periodo histórico del que tiene escasas referencias, además de las de carácter literario.

En relación con cuestiones como ésta deberían ser los rigurosos estudios históricos y antropológicos, los que nos condujeran a un conocimiento de lo que pudieron haber sido las costumbres del hombre en un pasado más o menos remoto, y a una comprensión profunda del animal humano.

En esa segunda mitad del siglo XIX en que vivió, Nietzsche se atrevió a dar una interpretación personal de la naturaleza humana sin contar con suficientes datos empíricos que hubieran podido llevarle a conclusiones de carácter general más seguras y objetivas, a diferencia de las que adopta de manera interesante, pero tal vez demasiado temeraria.

[145] *Deuteronomio*, 32-35. También un pasaje de Pablo de Tarso, inspirado en el primero, dice: "escrito está: Mía es la venganza: yo pagaré, dice el Señor" (*Romanos*, 12:18).

10.2. Origen y finalidad de la pena

Volviendo a la cuestión histórica relacionada con la diferencia entre el *origen* y la *finalidad* de la pena, Nietzsche considera que los "genealogistas de la moral" confunden estos conceptos y, al descubrir la *finalidad* de la pena como venganza, intimidación…, luego la interpretan como si ése hubiera sido su *origen.*

Por su parte, considera que "la causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de ésta" son hechos totalmente distintos. Del mismo modo juzga acertadamente que nada tiene que ver la *utilidad* concreta de un órgano fisiológico cualquiera con respecto a su *génesis*, y así, aunque la finalidad del ojo sea la de ver, esa finalidad no estaba presente en su origen fisiológico.

Trasladando las leyes evolutivas biológicas al terreno de las leyes evolutivas de carácter social, juzga, de acuerdo con las consideraciones anteriores, que el *origen* de la pena no coincide con su *finalidad* posterior.

Su punto de vista representa una crítica implícita -tal vez no intencionada- al *finalismo lamarckiano*, según la cual en el proceso evolutivo las especies se iban adaptando misteriosamente al medio natural *creando los órganos adecuados* a fin de poder sobrevivir en dicho medio, y siendo tales órganos posteriormente heredados por la descendencia[146].

Por su parte, Darwin había defendido un punto de vista diferente, según el cual, por ejemplo, *no aparecieron los ojos para ver, sino que sencillamente podemos ver porque tenemos ojos.* Es decir, la existencia de los ojos estaría provocada por

[146] Aunque no fuera ésta la intención de Nietzsche, esta misma crítica podría aplicarse al *finalismo aristotélico*, que situaba la *causa final* como misteriosamente presente en la génesis y en el desarrollo de cualquier naturaleza (φυσις) hasta alcanzar su plenitud, como si dicho *fin* hubiera estado ya presente en aquella naturaleza inicialmente incompleta.

ligeras y numerosas variaciones azarosas no encaminadas directamente a la creación de este órgano tan asombroso, variaciones que, en cuanto fueran favorecedoras de la supervivencia, favorecieron un mayor índice de supervivencia en aquellos individuos en quienes tales variaciones se hubieran producido; a su vez, estos individuos trasmitirían tales variaciones a su descendencia, acompañadas tal vez con alguna nueva mejora de esta incipiente capacidad de discriminación visual y, de este modo, las posibilidades de supervivencia de esta descendencia irían aumentando respecto a las de aquellos otros en quienes no se habían dado. Este proceso continuaría de forma natural, de manera que la aparición de nuevas variaciones que contribuyeron a la mejora de las variaciones anteriores daría lugar, finalmente, al desarrollo de la capacidad de discriminación visual, tan útil para la vida de tantas especies.

En este mismo sentido Nietzsche y en relación con la *pena* -o con lo que más adelante se convertiría en el "castigo"- Nietzsche defiende una teoría muy plausible y similar a ciertos aspectos de la teoría evolutiva de Darwin, en cuanto inicialmente, por lo que se refiere a su *origen*, la *pena* habría surgido por motivos muy diversos, como los de

> "intimidar, neutralizar la peligrosidad de alguien, impedir un daño ulterior, aislar a la sociedad de aquello que perturba su equilibrio, inspirar temor en relación con quien posee el poder […], declarar la guerra contra un enemigo de la paz, de la ley, del orden, de la autoridad",

y sólo finalmente se le habría asignado la *finalidad* de *castigar.*

Sin embargo, olvidando que la voluntad de poder sólo sería la *fuerza ciega* que constituía la esencia del Universo, de pronto Nietzsche pareció atribuirle una nueva capacidad incompatible con su concepto de dicha voluntad de poder, pues en este

sentido, en lugar de verla como una fuerza ciega, le atribuyó cierta capacidad de carácter intelectual, escribiendo:

> "todas las finalidades [...] son sólo indicios de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ello [...] el sentido de una función"[147].

A diferencia de lo que sucede en este planteamiento, hasta este momento Nietzsche había considerado la voluntad de poder como una fuerza que actuaba de acuerdo con una *necesidad ciega*, determinando la estructuración progresiva del componente último de la realidad en unidades de poder cada vez mayores, pero sin estar dotada de inteligencia alguna que le indicase cómo debía actuar y hacia qué finalidad debía orientarse.

Sin embargo, en este momento y posiblemente bajo la influencia del idealismo hegeliano concedió a la voluntad de poder una especie de misteriosa inteligencia para "imprimir" a algo "el sentido de una función", lo cual representaba una extraña novedad, incongruente con su concepto habitual de *voluntad de poder*.

Pero, en contra de esta interpretación, hay que decir -de acuerdo con el propio Nietzsche- que la voluntad de poder actúa ciegamente y no se propone fin alguno porque ni está dotada de inteligencia ni, por ello mismo, puede proponerse fin alguno. De hecho, han sido y siguen siendo muchas las catástrofes que, desde una perspectiva humana y biológica en general, ha provocado dicha voluntad de poder, aunque, igualmente, sin intención alguna, ni en un sentido ni en otro. El resultado a que ha llegado su eterna actividad ha sido el Universo tal como es *hasta ahora.* Pero es lógico pensar que la existencia de la humanidad será de corta duración en comparación con el inimaginable tiempo de

[147] GM, II 12.

existencia y duración del Universo, posiblemente eterno, según lo entendieron los filósofos griegos.

En algún momento Nietzsche habla de la voluntad de poder en dos sentidos diferentes, uno de carácter unidireccional, por el que tendería a la integración de diversos centros de poder en unidades cada vez mayores, y otro de carácter bidireccional, por el que tendería tanto a la integración como a la disgregación de los diversos centros de poder. Pero en ninguno de ambos casos -y mucho menos en el segundo- dicha voluntad de poder actuaría con una finalidad consciente, como la que Nietzsche parece atribuirle aquí.

En la *Genealogía de la moral* Nietzsche presenta una serie de consideraciones realmente interesantes acerca del concepto de *culpa* y de otros conceptos, como el de *castigo* que, de algún modo, habrían ido surgiendo a partir del anterior, aunque no a partir de una deducción lógica necesaria sino a partir de una lenta evolución de las costumbres en las relaciones humanas.

El concepto de *culpa* (*Schulden*) procedería de la relación social consistente en "tener deudas" *(Schulden)*, nombrado con idéntico término en alemán que el concepto de *culpa*, mientras que el concepto de *castigo* surgió como una *compensación* en relación con el concepto de *culpa*, pero inicialmente se desarrolló al margen de la aparición de la idea de *libertad* o *falta de libertad* de la voluntad: Primero debieron de surgir otros conceptos, como los de "intencionado", "negligente", "casual", "imputable".

La idea de que…

…"el reo merece la pena *porque* habría podido actuar de otro modo",…

…porque era *libre* para hacerlo -punto de vista que Nietzsche, defensor del *determinismo*, evidentemente no comparte- sería una interpretación alcanzada muy tardíamente.

Durante mucho tiempo se impusieron *penas* no porque al malhechor se le hiciese *responsable* de su acción, sino por la *cólera de un perjuicio sufrido*, modificada luego por la idea de que todo perjuicio podía ser compensado de algún modo, aunque fuera con el *dolor* del causante de dicho perjuicio, en cuanto *el dolor del deudor produce bienestar en el acreedor*. La idea de una equivalencia entre *perjuicio* y *dolor* procedería, pues, de la relación contractual incumplida del *deudor* con respecto al *acreedor.*

En GM II 5 y siguiendo el tratamiento de esta cuestión, indica Nietzsche que *el deudor*…

> …"para infundir confianza en su promesa de restitución, para imponer a su conciencia la restitución como un deber..., empeña al acreedor, en virtud de un contrato, otra cosa que todavía 'posee': su cuerpo, su mujer, su libertad, su vida […], la salvación de su alma [...] El acreedor podía imponer al cuerpo del deudor todo tipo de afrentas y de torturas; por ejemplo, cortar de él tanto como pareciese adecuado a la magnitud de la deuda, y muy pronto tasaciones precisas, *legalmente* establecidas, de cada uno de los miembros y partes del cuerpo"[148],

de manera que, en lugar de una compensación equivalente en cierto modo al perjuicio (en dinero, tierras, posesiones...), al acreedor se le concede…

> …"una especie de *sentimiento de bienestar*, de voluptuosidad de *"faire le mal pour le plaisir de le faire"*[149] […] Por medio de la 'pena' infligida al deudor, el acreedor participa de un *derecho*

[148] GM, II 5.
[149] "*hacer el mal por el placer de hacerlo*".

> *de señores:* serle lícito despreciar y maltratar a un ser como a un 'inferior'. La compensación consiste, pues, en un *derecho a la crueldad"*[150].

En el caso del cristianismo, en cuanto el *dolor* sirve como compensación de una *deuda* no cobrada, *el Infierno*, como *castigo infinito*, se presentará como compensación de una *deuda infinita*: También Dios se siente pagado -al parecer de los teólogos cristianos- mediante ese acto de *crueldad infinita* consistente en enviar al Infierno, al "fuego eterno", a quien no hubiera pagado sus *deudas* (= culpas). De hecho, en la oración del *Padre Nuestro* no se habla de *culpas* sino de *deudas* y *deudores*:

> "…dimite nobis *debita* nostra sicut et nos dimitimus *debitoribus* nostris".

Sin embargo, conviene recordar que, al menos en la variante católica del cristianismo, la *pena del Infierno*, a pesar de su carácter eterno, habría sido insuficiente como *compensación* de las *deudas* (o culpas) del hombre a causa de la abismal diferencia entre el supuesto acreedor, el propio Dios cristiano, y el deudor, el ser humano.

Para conseguir tal compensación, la jerarquía cristiana decidió que la única forma de redención de las deudas o culpas sólo podía proceder de un *sacrificio* que pudiera compensarlas o pagarlas, y tal sacrificio habría sido el de la crucifixión y muerte del "hijo de Dios", que era igualmente Dios, por lo que se sacrificaba para satisfacción de su propia crueldad (!), que poco tenía que ver con la de su teórico amor infinito hacia el hombre, a pesar de lo retorcidamente absurda de esta teoría, que aceptaba que el *sufrimiento* podía servir para compensar una *deuda*, que aceptaba igualmente que *la humanidad* en general era *culpable*

[150] Ibidem.

por la desobediencia de sus supuestos "primeros padres" -Adán y Eva-, que aceptaba igualmente que la *deuda* era impagable por la humanidad, en cuanto el valor del *acreedor* era infinito.

Por otra parte, la lectura del *Antiguo Testamento* muestra que el Infierno, cuya aparición se produjo en los últimos libros del *Antiguo Testamento*, no representó en sus primeros momentos el pago de ninguna *deuda*, sino que fue un invento de los dirigentes de Israel para *atemorizar a su pueblo y hacerse obedecer* más ciegamente ante la amenaza de un castigo de tal calibre.

Anteriormente los castigos del supuesto Yahvé –o, más exactamente, de los dirigentes de Israel- no habían llegado tan lejos, pues se conformaban con la muerte -para siempre- del *deudor*, es decir, con la muerte del infractor de la ley y con la de su descendencia "hasta la tercera y la cuarta generación", de manera que durante mucho tiempo el *deudor* satisfacía su deuda con su propia *muerte*. Pero, como esta muerte no satisfacía bastante a su *acreedor*, exigía además la *muerte* de su descendencia, que no era *deudora* de nada, "hasta la tercera y la cuarta generación"[151], según se cuenta en el *Antiguo Testamento*. No obstante y a pesar de la inmutabilidad divina, llegó un momento en el que Yahvé debió de pensar que era algo exagerado eso de que los hijos pagasen por las *deudas* de sus padres, abuelos, bisabuelos o tatarabuelos, y cambió de parecer. Desde entonces cada persona pagaría por sus propias *deudas*, pero no por las de sus antepasados[152]. Sin embargo, en relación con esta medida, que parecía más razonable que la anterior, parece que o bien

[151] *Biblia,* "Éxodo", 20, 3-5.

[152] *Biblia, "2* Reyes", 14, 6: "No morirán los padres por culpa de los hijos, ni los hijos por culpa de los padres. Cada uno morirá por su propio pecado".

Yahvé o bien la jerarquía cristiana olvidaron que debía aplicarse igualmente a la doctrina según la cual la humanidad en general debía pagar por la *deuda* (culpa) de "nuestros primeros padres". Y así pudieron "justificar" la existencia de una *"deuda original"* que todos compartíamos y que sólo se saldaba con el *sufrimiento del deudor* -como en el caso de aquel deudor del judío de *El mercader de Venecia*-, con la diferencia de que en este caso el *deudor* era la humanidad en general y el *acreedor* era el propio Yahvé, que, al parecer, olvidó que, gracias a su omnipotencia y a su infinita misericordia y bondad, hubiera podido perdonar la *deuda* de Adán y Eva, y que, gracias a su memoria infinita, hubiera podido recordar que ya en otro tiempo había proclamado que los hijos no pagarían por las *deudas* de sus padres, de manera que la consideración de la humanidad como *deudora -culpable-* representaba una regresión moral, al pretender que la humanidad tuviera que pagar por la culpa de sus "primeros padres". Y el pago de esta deuda no podía ser otro que el del fuego eterno del Infierno, pero no porque la *deuda* fuera infinita sino porque el acreedor sí lo era y nada había por encima de su poder absoluto.

Tal idea surgió en los últimos libros del *Antiguo Testamento*, cuando los dirigentes de Israel tuvieron la genial idea (!) de imaginar la posibilidad de una resurrección y de una vida eterna para los obedientes a Yahvé, pero, especialmente, la de proclamar igualmente la condena eterna del Infierno para quienes hubiesen desobedecido sus mandatos. Ya no se trataba de la *deuda* de "nuestros primeros padres" o no sólo, sino de las *deudas* de cada uno de los seres humanos, en cuanto no hubiesen cumplido las leyes divinas. Tales *deudas* debían de ser igualmente limitadas, como lo eran los seres humanos, pero de nuevo fue el poder infinito del *acreedor* el que determinó que el valor

de la *deuda* fuera igualmente infinito. No existía una justicia independiente de Yahvé que sirviera para determinar qué era justo y qué injusto. Era Dios mismo quien lo determinaba, en cuanto su poder infinito estaba por encima del bien y del mal. Y, como Yahvé era el Dios de los judíos, al final, según se cuenta en el *Apocalipsis*, decidió perdonar la *deuda* sólo a 12.000 judíos de cada tribu. El resto, al fuego eterno[153], según parece.

Así que, indica Nietzsche, desde épocas no muy antiguas se forjó la siniestra unión entre los conceptos de *culpa -o deuda-* y *sufrimiento.* Pero ¿consigue acaso el sufrimiento que la víctima de un asesinato recupere la vida? Evidentemente no.

Por ello, Nietzsche considera que la asociación entre *culpa* y *sufrimiento* no tuvo otra finalidad que la de satisfacer los *instintos de venganza* del hombre más que la de "compensar" una *culpa*. Por otra parte, indica adecuadamente además que la supuesta culpa sería inexistente, ya que, como dice en otro momento, "se es un trozo de fatalidad", lo cual es lo mismo que afirmar el carácter necesario de todo lo que sucede y de todo lo que en apariencia hacemos desde la errónea perspectiva del "libre albedrío", doctrina acertadamente criticada por él.

Por otra parte, anteriormente, en 1881, y de acuerdo con el *determinismo biológico* Nietzsche ya había criticado los conceptos de *culpa y castigo*, y en este sentido había escrito:

> "no existe una diferencia esencial entre los criminales y los enfermos mentales [...] Hoy por hoy [...] el damnificado [...] insiste en *vengarse* y para tal fin recurre a los tribunales, y éstos mantienen, por lo pronto, nuestros abominables códigos pena-

[153] *Biblia*, "Apocalipsis, 7, 3-4: "No hagáis daño a la tierra, ni al mar, ni a los árboles, hasta que hayamos sellado en sus frentes a los siervos de nuestro Dios.

Y oí el número de los sellados: ciento cuarenta y cuatro mil sellados de todas las tribus de los hijos de Israel".

> les, con su mezquina balanza y la pretensión de *contrapesar la culpa por el castigo* [...] ¡Desterremos del mundo el concepto de *pecado*, y no tardemos en proceder así también con el concepto de *castigo*! *"*[154].

En la actualidad se sigue considerando que el *castigo* es la consecuencia *lógica* de una *culpa*, pero la crítica de Nietzsche al *castigo* es mucho más *lógica*, en cuanto desde su perspectiva no existe ninguna deducción lógica que conduzca desde la culpa al castigo, al margen de que el castigo tampoco remedie el daño cometido por el infractor de la norma, aunque sirva como *satisfacción* del *instinto de venganza* de quien previamente se haya sentido dañado, y tenga también la función de condicionante aversivo, tanto para el actual infractor como para otros posibles infractores, en cuanto sean conocedores del *castigo* que se les puede llegar a infligir en cuanto transgredan las normas. Por ello, el castigo deja de tener sentido en cuanto se lo considere como el pago de una deuda.

De acuerdo con las observaciones de Nietzsche, todavía en la actualidad puede observarse cómo muchas personas que han sufrido daños en ellas mismas o en algún familiar claman indignadas exigiendo "justicia", cuando lo que en realidad desean es "venganza", como si con ella pudieran recuperar la vida del ser querido o hacer desaparecer el daño irreparable recibido.

Resulta muy significativo además que todavía en estos momentos se siga hablando de "centros *penitenciarios*", donde los delincuentes sufren "castigos" con los que se pretende que cumplan "penitencia" por sus culpas, compensando o reparando así (!) los daños que hayan podido causar.

Pero, como ya he indicado, Nietzsche criticó adecuadamente el concepto de *libre albedrío*, habiéndose considerado

[154] *Aurora,* parág. 202.

dicho concepto, a pesar de su carácter irracional, como condición necesaria para que el concepto de *culpa* pudiera no aparecer como un completo absurdo:

> "Hoy día ya no tenemos contemplaciones con el concepto de 'libre albedrío'; sabemos demasiado bien lo que es: el más cuestionable truco de los teólogos con miras a hacer a la humanidad 'responsable' [...] Dondequiera que se busquen responsabilidades suele ser el instinto de *querer castigar y juzgar* el que impera [...] La doctrina de la voluntad [= voluntad libre, es decir, del *libre albedrío*] ha sido inventada esencialmente para los fines del castigo, esto es, para satisfacer el *afán de declarar culpable* [...] Se concebía a los hombres 'libres' para que se los pudiera juzgar y castigar, para que pudieran ser *culpables* [...] El cristianismo es metafísica de verdugo..."[155].

En GM II 14 Nietzsche critica la idea de que la *pena* contribuya a despertar el sentimiento de *culpa* y entiende que el remordimiento de conciencia no es algo que surja en las prisiones, sino que, por el contrario, la *pena* endurece, de manera que

> - "el desarrollo del sentimiento de culpa fue *bloqueado* de la manera más enérgica […] por la *pena*"[156].
>
> - "El espectáculo de los procedimientos judiciales y ejecutivos mismos impide al delincuente sentir su acción […] como reprobable en sí, pues él ve que ese mismo tipo de actuaciones es cometido en nombre de la justicia y, en tal calidad, sancionado y ejecutado con la conciencia tranquila. Quiere decir que el espionaje, el engaño, el soborno […] así como el despojo, el atropello, el escarnio, la encarcelación, los malos tratos y el asesinato fríos y sistemáticos […] no son de ninguna manera actos condenados *en sí* por los jueces […] Durante el periodo más largo de la existencia del género humano ni aun la conciencia de los administradores de justicia expresaba para nada que

[155] *El ocaso de los ídolos,* 'Los cuatro grandes errores', parág. 7.
[156] GM II 14.

> tuvieran que habérselas con un "culpable" […] sino con "un irresponsable fragmento de fatalidad"[157].

Es decir, el *castigo físico* no sería el origen del *sentimiento de culpa* sino todo lo contrario, pues, en el caso de que lo hubiera sido, sería absurdo que la sociedad realizase contra el "culpable" *el mismo tipo de acciones por las que le condenaba*.

Sin embargo, el punto de vista de Nietzsche es demasiado simple en este punto, pues, al afirmar que la sociedad impone al culpable el mismo tipo de acciones por las que se le condena, no tiene en cuenta la diferencia entre la acción del delincuente y la acción de la sociedad contra el delincuente, pues una cosa es considerar la acción concreta de manera aislada, y otra muy distinta es considerar las circunstancias por las cuales tal acción se la considera como delito o como castigo. Así, no tiene sentido equiparar la acción de quien ha secuestrado a una persona y la mantiene secuestrada durante *diez años* -privación de su libertad- con la acción por la que se castiga al secuestrador a *diez años* de cárcel -privación de su libertad-.

El delito y la pena coinciden aparentemente en cuanto ambos consisten en una "privación de libertad", pero la circunstancia es radicalmente distinta, pues la acción del delincuente pudo haberse producido con el fin de conseguir un rescate a cambio de la libertad del secuestrado o por un motivo similar, mientras que la finalidad del castigo podría relacionarse con la intención de que el delincuente y quienes sintieran la tentación de seguir su ejemplo dejasen de comportarse del modo antisocial en que lo había hecho el primero. En definitiva, aunque la "privación de libertad" fuera materialmente la misma en ambos casos, la causa de tal privación de libertad sería muy distinta en cada caso, y de esto el delincuente suele ser consciente.

[157] Ibidem.

Lo que evidentemente no tendría sentido es *castigar* al delincuente desde el supuesto de que era *culpable* de su acción, en cuanto el concepto de *culpa* se relacione con la idea de que el *culpable* pudo haber hecho algo distinto de lo que hizo, pues Nietzsche ya había criticado adecuadamente el concepto de *libre albedrío* y, con él, el de *culpa*, en el sentido de la moral absoluta y del "libre albedrío".

Pero también es verdad que todavía en estos momentos ningún abogado suele defender a un acusado con un argumento basado en el determinismo, y, si eso no se hace ahora, más difícil hubiera sido que se hubiera hecho en el pasado.

Por otra parte, el simple temor de sufrir el mismo tipo de daño que ha provocado el delincuente parece que progresivamente va uniéndose en su mente con un sentimiento de tristeza al sentirse despreciado por la sociedad como consecuencia de su acción, contraria a una convivencia respetuosa con los miembros de su grupo social, y este sentimiento representa un estímulo importante para conseguir de él un cambio de actitud.

Además, en GM II 3, Nietzsche había relacionado el *castigo* físico, si no con el *sentimiento de culpa,* sí al menos con la aparición de la *conciencia moral*, ya que el hombre tomaba conciencia de qué acciones *no debía* hacer, aunque sólo fuera por las consecuencias negativas que derivarían para él en caso contrario. Y, si las "consecuencias negativas" de las acciones contrarias a las normas habían propiciado la aparición de la "conciencia moral", por lo mismo podría pensarse que el "castigo" pudo influir de algún modo en la aparición posterior de ese *sentimiento de tristeza* como consecuencia del *rechazo social* que su comportamiento antisocial haya provocado.

En cualquier caso y dado el funcionamiento actual de la mayoría de las cárceles, Nietzsche considera que

> "la pena domestica al hombre, pero no lo hace mejor, —con mayor derecho sería lícito afirmar incluso lo contrario"[158].

En relación con estas palabras de Nietzsche llama la atención de manera especial su utilización del término moral "mejor". ¿Qué quiso decir con dicho término? Quizá quiso decir que, más allá de la simple "domesticación" del hombre para controlar sus acciones de un modo parecido al que sirve para "domesticar" a una fiera, la pena no consigue que quien tiene un comportamiento antisocial deje de tenerlo porque haya cambiado su naturaleza hasta el punto de "hacerse mejor", pero no en el sentido de la moral de esclavos del término "mejor", sino en el de una adaptación espontánea a una convivencia más agradable y armoniosa con su grupo social.

Suele decirse, de acuerdo con esta última consideración de Nietzsche, que *la cárcel es la universidad de la delincuencia*, y sin duda es así mientras las cárceles no funcionen como auténticos centros de reinserción social, lo cual está muy lejos de suceder mientras no cambie la misma sociedad.

Insistiendo en esta misma cuestión, indica en GM II 15 que Spinoza, habiendo situado el *bien* y el *mal* entre las fantasías humanas y defendiendo en consecuencia la idea de la *inocencia*, tal como la asume el propio Nietzsche, entendió el *remordimiento de conciencia* como "una tristeza acompañada de la idea de una cosa pasada que ocurrió de modo contrario a todo lo esperado". Y así, de acuerdo con Spinoza, Nietzsche insiste en rechazar que la pena haya provocado la aparición del *sentimiento de culpa.*

Escribe en este sentido:

[158] Ibidem.

- "Durante milenios los malhechores sorprendidos por la pena *no* han tenido sentimientos *distintos de los de Spinoza*: 'Algo ha salido inesperadamente mal aquí', *y no*: 'Yo no debería haber hecho esto'. Por ello se sometían a la pena como quien se somete a una enfermedad: con un sentimiento fatalista y sin rebelión"[159].

- "Lo que con la pena se puede lograr [...] es el aumento del temor, la intensificación de la inteligencia, el dominio de la concupiscencia: y así la pena domestica al hombre, pero no lo hace mejor"[160].

No obstante, Nietzsche no tiene en cuenta que, aunque la pena por sí misma no mejore al delincuente, si puede "mejorarlo", no en un sentido *moral*, ya criticado por Nietzsche, sino en el de lograr de él una mayor integración social por la toma de conciencia de que la sociedad le rechazará en cuanto persista en su conducta antisocial.

10.4. Civilización y "mala conciencia".

En GM II 17 Nietzsche sigue centrado en el estudio de los orígenes de la *mala conciencia* y considera que inicialmente se presentó como

> "sana coacción, una inevitable fatalidad, contra la cual no hubo lucha y ni siquiera resentimiento"[161],

pero, en segundo lugar, que

> "el 'Estado' más antiguo apareció […] como una horrible tiranía, como una maquinaria trituradora y desconsiderada, y continuó trabajando de ese modo hasta que aquella materia bruta

[159] GM II 15.
[160] Ibidem.
[161] GM II 17.

> hecha de pueblo y de semianimal [acabó] por tener también una forma"[162],

la de las estructuras del Estado.

> Con la palabra "Estado" Nietzsche se refiere a
>
> "una horda cualquiera de rubios[163] animales de presa, una raza de conquistadores y de señores, que, dotados de fuerza para organizar,"[164]

somete a una población informe.

Sin embargo, este punto de vista resulta discutible en cuanto no es compatible con el concepto que Nietzsche tenía acerca de esas *hordas*, de esa *nobleza guerrera*, que no se caracterizaba precisamente por su inteligencia sino por su fuerza y por la libertad con que vivía de acuerdo con sus instintos.

Parece que antes de la existencia del Estado debieron de existir organizaciones sociales más sencillas, como la familia, el clan o la tribu, que pudieron determinar la aparición de la mala conciencia antes de la aparición del Estado, relacionado con sociedades más amplias y estructuradas. Además, Nietzsche defiende aquí que las "estructuras del Estado" fueron creadas por aquella nobleza "hecha de pueblo y de semianimal", que, según él mismo había considerado, no se caracterizaba por su inteligencia sino por su fuerza bruta y su espontaneidad instintiva, no sometida a otra norma que a la de su propia brutalidad y

---

[162] Ibidem.

[163] No necesariamente "rubios": Nietzsche se refiere en diversas ocasiones al pueblo romano -que no era precisamente rubio- como el más grande de la historia; y hace referencia igualmente a otros pueblos nobles y guerreros que tampoco serían rubios, de manera que este calificativo no tiene ningún otro valor que el de estar asociado posiblemente con uno de esos pueblos "nobles", como el de los arios -que Nietzsche no identifica con los alemanes de su época-.

[164] GM II 17.

libertad. Pero una cosa es estimar que un grupo de hombres fuertes -los señores- conquistase a otro más débil -los esclavos-, y otra muy distinta es suponer que tales "animales de presa" fueran luego los organizadores del Estado que posteriormente llegaría a formarse, de manera que parece un contrasentido que, habiendo atribuido la inteligencia y la astucia no a la *nobleza-guerrera* sino a la *nobleza-sacerdotal*, adoctrinadora de la "plebe", luego considerase que fue la *nobleza-guerrera*, ésa que no tenía escrúpulo alguno a la hora de asesinar o violar y que no se caracterizaba precisamente por su inteligencia, sino por su amor a la vida en absoluta libertad, como los animales predadores, la que crease las estructuras del Estado. Además, mientras la *nobleza-guerrera* se había caracterizado por su espontaneidad vital, ligada a sus instintos no reprimidos, no parece muy coherente que fuera ella la que se encargase de establecer las normas que determinaban precisamente la represión de tales instintos, la de *sus propios instintos*. Si acaso y aceptando los supuestos de que partía Nietzsche, parece, que habría tenido que ser la *nobleza sacerdotal* la que crease la mayor parte de las estructuras del Estado y, entre ellas, la serie de normas represivas que propiciaron la aparición de la *mala conciencia.*

Por otra parte, son bastantes las ocasiones en que el pueblo conquistador, dotado básicamente de "fuerza bruta", posteriormente es conquistado desde el punto de vista de las instituciones y de la cultura por el pueblo vencido, como sucedió en cierto modo en el caso de Roma respecto a Grecia, y en el caso posterior de los pueblos invasores del imperio romano respecto a ese mismo imperio.

Complementariamente, en estas mismas páginas el solitario de Sils-Maria criticó de manera más convincente las doctrinas de Rousseau acerca del "contrato social" como origen del

Estado, entendiendo que este origen no dependió de un contrato, sino que fue el resultado de una imposición de hordas vencedoras sobre hordas vencidas. Estos organizadores no tenían ningún sentimiento de culpa ni de responsabilidad; como artistas, se sentían justificados en su "obra". Pero la "mala conciencia" no habría surgido *sin* ellos, pues, por su violencia, "un ingente *quantum* de libertad fue arrojado del mundo". En definitiva, ese *instinto de libertad reprimido*, que acaba por descargarse contra sí mismo, habría sido el origen de la *mala conciencia*, la cual no habría surgido a partir de la *pena* recibida sino de la *represión de los instintos* ejercida por el *Estado*, que impuso a la masa sus normas represoras.

No obstante y a pesar de lo dicho, Nietzsche indica un poco más adelante que el Estado fue una condición para la aparición de la *mala conciencia*, pero no la más importante, pues ésta se encontraba en "el hombre del resentimiento".

Para introducir este nuevo aspecto de su interpretación criticó a K. E. Dühring, quien consideró que el origen de la justicia se encontraría en el *sentimiento reactivo.* Pero Nietzsche considera, por el contrario, que fue la propia justicia, introducida por el *hombre activo*, la que finalmente fue capaz de destruir el sentimiento reactivo: El *hombre activo* -el noble- estaría siempre más cerca de la justicia que el *hombre reactivo* -el esclavo, la plebe-. Por ser el más fuerte y el más noble (!), habría poseído también un ojo *más libre*, una conciencia *más buena* (!)[165] mientras que el hombre reactivo -el hombre del resentimiento- habría sido el introductor de la *"mala conciencia"*:

[165] De nuevo Nietzsche incurre en el error de introducir conceptos *morales* en sus planteamientos a pesar de haber realizado una crítica radical contra la moral: ¿Qué sentido tiene decir de los señores que son más "buenos" que los esclavos?

> "El hombre activo, el hombre agresivo, asaltador, está siempre cien pasos más cerca de la justicia que el hombre reactivo; cabalmente él no necesita en modo alguno tasar su objeto de manera falsa y parcial, como hace, como tiene que hacer, el hombre reactivo. Por esto ha sido un hecho en todos los tiempos que el hombre agresivo, por ser el más fuerte, el más valeroso, el más noble, ha poseído también un ojo más libre, una conciencia más buena, y, por el contrario, ya se adivina quién es el que tiene sobre su conciencia la invención de la «mala conciencia», — ¡el hombre del resentimiento!"[166].

No consigo entender, según la cita anterior, que "el hombre agresivo, por ser el más fuerte, el más valeroso, el más noble", haya "poseído también un ojo más libre, una conciencia más buena". Como indico más adelante, al margen de que la consideración de Nietzsche no es en absoluto concluyente, es contradictoria con las ocasiones en que juzga a esa nobleza guerrera como fuerte e instintiva en su comportamiento, pero no precisamente como inteligente.

Pero, además, frente a tal argumento, hay que decir que este último punto de vista es criticable en cuanto valora como *más noble* o *más buena* -valoración moral criticada por él (!)- a la clase de los señores que a la de los esclavos por el hecho de que la primera se caracterizaría por su *espontaneidad vital* en sus tropelías y por sus brutalidades contra la plebe, mientras que ésta se caracterizaría por el *resentimiento*, sin detenerse a pensar en que a aquella nobleza guerrera, que se dedicaba a asesinar, a violar o a incendiar, no le interesaba para nada cualquier institución que supusiera una restricción de su libertad para seguir actuando de acuerdo con sus instintos y su fuerza, por lo que difícilmente iba a convertirse en la creadora de la "justicia".

[166] GM, II, 11.

Pero, además, Nietzsche parece confundir la justicia ideal platónica con la hipócrita justicia real, tan alejada de aquella justicia platónica, de manera que, aceptando incluso que el *hombre activo* hubiera tenido "un ojo más libre, una conciencia más buena" que el *hombre reactivo*, habría que replicar que, para establecer esa clase de "justicia" tan injusta que funciona en nuestra civilización, no era necesario recurrir a esa supuesta "conciencia más buena" del *hombre activo* sino que, por el contrario, era más lógico atribuir su origen a la inteligencia y a la astucia del *hombre reactivo* y, más concretamente, a la clase *sacerdotal-aristocrática.*

Al parecer, la simpatía que Nietzsche tenía hacia la clase caballeresco-aristocrática le impidió reconocer que el resentimiento de quienes hubieran sido agredidos tenía una explicación igual de natural y lógica que la conducta brutal de la nobleza-guerrera, y, por ello, defendió aquí un maniqueísmo absurdo, considerando a los *señores -el hombre activo-* como los *buenos*, y a los *esclavos* -el *hombre reactivo*- como los *malos*, teniendo en cuenta, sobre todo, que en ningún caso tenía sentido hablar de *buenos* y *malos.*

Además, no se detuvo a pensar que ese *hombre reactivo* no tenía por qué serlo indefinidamente, sino que, en cuanto hubieran cesado los motivos de su resentimiento, éste desaparecería, pero con la ventaja añadida de las cualidades psíquicas que, según Nietzsche, tenía, negándoselas al *hombre activo*.

Sin embargo, dejándose llevar de sus preferencias particulares, consideró que el *hombre reactivo* no habría podido fundar la *justicia* (acuerdos, leyes, compromisos, paz, orden) por estar guiado por el *resentimiento* y por su carácter *vengativo*, mientras que el *hombre activo* habría sido el fundador de la *ley*, y, a través de ésta, de la *justicia*.

Pero, como ya he indicado, resulta difícil de creer que quienes, llevados de su espontaneidad vital, "disfrutaban de la libertad de toda constricción social" y se divertían cometiendo una…

> …"serie abominable de asesinatos, incendios, violaciones y torturas con el desenfado, la alegre despreocupación de quien no ha cometido más que una simple travesura"[167]…

…fueran luego los creadores y los guardianes de aquellas instituciones y leyes que representaban un freno y una represión de sus propios instintos y de su libertad, renunciando a su feliz espontaneidad e imponiendo normas para un funcionamiento más ordenado de la sociedad. Había que tener en cuenta, además, que era la nobleza sacerdotal y no la guerrera la que habría estado especialmente interesada en la creación de tales normas a fin de frenar los desmanes de la nobleza-guerrera, y que era la nobleza sacerdotal la que estaba dotada de cualidades como la inteligencia, aptas para lograr objetivos como ése.

Parece, pues, que el criterio de Nietzsche fue exageradamente simplista al considerar que "el hombre reactivo", el hombre guiado por el *resentimiento*, habría de vivir permanentemente en tal situación y sería incapaz de actuar creando las instituciones del Estado, a pesar de que tales instituciones habían de ser especialmente positivas para él, pues era él, si acaso, quien gozaría especialmente de su protección frente a la agresividad gratuita de que anteriormente había gozado la nobleza-guerrera.

En GM II 16 Nietzsche habla de nuevo acerca del origen de la "mala conciencia" o sentimiento de culpa, pero dando un sentido distinto a sus reflexiones acerca de esta cuestión e intro-

[167] GM I 11.

duciendo planteamientos que abrían las puertas al psicoanálisis, desarrollado poco después por S. Freud. Escribe en este sentido:

> "La mala conciencia es la más profunda dolencia a que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión [...] de aquella modificación ocurrida cuando el hombre se encontró definitivamente encerrado en el sortilegio de la sociedad y de la paz"[168].

Es decir, la aparición de la *civilización* ha llevado consigo la *represión de los instintos* que guiaban la vida del hombre de modo espontáneo, tal como siguen guiando al resto del mundo animal. En la civilización el hombre ha tenido que sustituir la espontaneidad del *instinto* por la *razó*n y la "conciencia", "su órgano más miserable y más expuesto a equivocarse", no por iniciativa personal propia, pero sí por exigencias de la vida en sociedad y de sus instituciones represoras.

A pesar de todo, aquellos *instintos* siguen manteniendo sus exigencias, y, en consecuencia,

> "todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se vuelven hacia dentro"[169].

Igualmente, Nietzsche dirige esta crítica contra los *valores de la moral de esclavos*, considerando que han convertido al hombre en un "animal doméstico" y representan un "retroceso de la cultura" en cuanto suponen una *represión de los instintos* y de la vitalidad espontánea del hombre hasta el punto de llegar a decir que "¡esos 'instrumentos de cultura' son una vergüenza del hombre…!".

La *represión* de los instintos habría provocado el desarrollo del mundo interior que, en un principio, apenas había tenido importancia. La organización del Estado, a través de los *casti-*

[168] GM II 16.
[169] Ibidem.

gos, se protegía contra los viejos instintos de la libertad y ello determinó el desarrollo de las diversas formas de *represión* o, con palabras del propio Nietzsche, que

> "todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo [...] se volviesen *contra el hombre mismo*"[170],

haciendo que la "mala conciencia" surgiese en el poseedor de tales instintos: El hombre, aprisionado por las estructuras sociales del Estado, y "domesticado" por ellas "fue el inventor de la 'mala conciencia' ". Con ella se introduce la dolencia más siniestra, consistente en…

> …"el sufrimiento del hombre *por el hombre mismo*: resultado de una separación violenta de su pasado animal, [...] resultado de una declaración de guerra contra los viejos instintos en los que hasta ese momento reposaban su fuerza, su placer y su fecundidad"[171].

Frente a este punto de vista, no parece que el origen de la *mala conciencia* se encontrase en una estructura social tan moderna como el Estado sino en una más sencilla y primitiva, en la que la convivencia entre sus miembros funcionase de algún modo no por el simple temor a la agresión que los infractores de las normas podían recibir por parte de los dirigentes, sino sobre todo por una asimilación de los valores sociales por parte de las nuevas generaciones, que hacían posible dicha convivencia, en cuanto, al ser el hombre una realidad social, la necesidad de sentirse aceptado por el grupo debió de influir de manera importante en la *represión* de aquella espontaneidad instintiva y de aquella agresividad inocente de que habían estado gozando los "señores" de la antigüedad, que agredían a los débiles como las aves rapaces a los corderos.

[170] Ibidem.
[171] Ibidem.

Nietzsche se sentía muy insatisfecho con el triunfo de los "esclavos" y de su moral, introducida por la "nobleza sacerdotal", y tenía la esperanza de que se diera un nuevo enfrentamiento entre señores y esclavos, de manera que en esta ocasión triunfasen los señores y consiguieran suprimir el sistema de valores -o "antivalores"- de la "moral de esclavos", recuperando la libertad en un regreso a la vida de acuerdo con la naturaleza, a una afirmación de la vida en medio de la inocencia más absoluta y pura, sin la *represión* propia de la civilización actual y del Estado. Por ello, consideró esperanzado que la situación en aquellos momentos había de significar la aparición de

> "algo nuevo, profundo, inaudito [...] y lleno de futuro, […] Desde entonces el hombre cuenta entre las más [...] inesperadas jugadas que juega el 'gran niño' de Heráclito [= el tiempo] [...] como si con él se anunciase algo [...] como si el hombre no fuera una meta, sino sólo un camino, un incidente, un puente, una gran promesa"[172],

cuya realidad lo sería el *superhombre*, que, entre otras cosas, debía significar el retorno a la naturaleza y la liberación de los instintos frente a su represión ejercida por la sociedad civilizada y por el Estado, que habrían sido en definitiva la causa principal del desarrollo de la *mala conciencia*.

Al final de este pasaje, con su alusión al *superhombre*, Nietzsche expresa su deseo de que el hombre tome conciencia de lo que ha perdido con la civilización, junto con la institución del Estado, opresor de la espontaneidad instintiva de un pasado remoto, y recupere la libertad y una transvaloración mediante la que se superen los valores opresivos de la moral de esclavos, vigentes ya demasiado tiempo y tan contrarios a una valoración positiva de la vida.

[172] GM II 16.

Por su parte, *Freud* consideró más adelante que el origen de la *mala conciencia* debió de encontrarse en una estructura mucho más simple que la del Estado, como lo era la familia, y más concretamente en la superación del *complejo de Edipo*: el hijo superaba el complejo de Edipo, cuyo significado era el de un enamoramiento del padre -y de odio a la madre- o viceversa, mediante un proceso de identificación psíquica con el padre -o con la madre- y conseguía superar tal situación mediante la formación de la estructura psíquica del *super-yo* o "ideal del yo", que determinaría que, a fin de superar dicho "enamoramiento", el hijo internalizaba como propios los valores del padre mediante un proceso de *identificación* con él.

Respecto a estos planteamientos acerca del origen de la *represión de los instintos* parece que el punto de vista de Freud se acerca a una interpretación más correcta que la de Nietzsche, al margen de que la teoría freudiana acerca del complejo de Edipo no parezca especialmente satisfactoria.

No obstante, tanto en Nietzsche como en Freud la causa del desarrollo del mundo interior y de su enfrentamiento con el mundo exterior se encontraría en la presión ejercida contra la espontaneidad de la conducta instintiva, presión ejercida, según el punto de vista de Nietzsche, por la fuerza de las estructuras del Estado, y, según el punto de vista de Freud, por la interiorización por parte del niño del sistema de valores del padre -o de la madre-.

La opinión de Nietzsche respecto al Estado es especialmente negativa por muy diversos motivos y, entre ellos, por la presión que ejerce contra todo lo relacionado con la vida natural de acuerdo con los instintos. Por ello y convencido de los graves perjuicios que suponen las estructuras del Estado para la espon-

taneidad y el libre desarrollo del ser humano, había manifestado su oposición al carácter opresor de tal institución y exigía…

…"¡Lo mínimo de estado posible!..."[173]

Poco tiempo después de estas palabras, en *Así habló Zaratustra*, escribió de manera más detallada y con un desprecio absoluto:

> "Estado es el nombre que se da al más frío de todos los monstruos fríos. El Estado miente con toda frialdad, y de su boca sale esta mentira: "Yo, el Estado, soy el pueblo" […] Mas el Estado miente en todas las lenguas del bien y del mal. Cuanto dice es mentira, y cuanto tiene es porque lo ha robado"[174].

Posteriormente y por lo que se refiere a su crítica de la civilización y del Estado, tanto S. Freud como H. Marcuse defendieron una medida hasta cierto punto similar a la de Nietzsche, asumiendo que la civilización había venido acompañada por la represión de los instintos.

En *Eros y civilización* (1955) Marcuse se planteó de manera especial el problema de cómo conseguir una sociedad en la que la represión de los instintos fuera sólo la estrictamente necesaria para mantener la civilización, pues el regreso a una vida salvaje, como la de cualquier otro animal, no parecía ya posible ni deseable.

10.5. Justicia y Derecho

En GM II 11 Nietzsche presenta de nuevo su punto de vista según el cual el origen de la justicia y del derecho no proceden del *hombre reactivo*, sino del *hombre activo*, pues la jus-

[173] FP II, Otoño de 1880, 6 [377].
[174] Z I, "Del nuevo ídolo".

ticia y el derecho, aunque tengan un valor convencional, establecen reglas para la convivencia, superando los sentimientos reactivos propios de la plebe y de su "moral de esclavos" para imponerles freno y para obligarles a un compromiso.

Es decir, que, según Nietzsche, era más esencial poner freno a los "sentimientos reactivos" de la plebe que poner freno a la barbarie de la nobleza guerrera, que había provocado tales sentimientos.

Como antes he indicado, este punto de vista no parece muy razonable, pues, en cuanto considera que el origen del derecho se encontraría en *el hombre activo*, habría que preguntar: ¿Qué motivo pudo haber llevado al *hombre activo* a crear una institución que implicaba gran cantidad de restricciones a su anterior situación de libertad absoluta de que gozaba, derivada de su fuerza frente al débil? ¿En qué podía beneficiarle la nueva situación? No era la *nobleza guerrera* la que se beneficiaba especialmente del establecimiento del derecho y la justicia, sino que lo era la *nobleza sacerdotal*, que poseía la inteligencia necesaria para crear tales instituciones, y la *masa adoctrinada*, que era la que vivía especialmente oprimida por el despotismo de la *noble-za guerrera*.

Tanto la *nobleza sacerdotal* como la *plebe* conseguían mediante estas instituciones librarse, al menos en parte, de la dura opresión ejercida contra ellos por la nobleza guerrera. Por ello, parece más lógico suponer que en esta tarea debió de ser mucho más importante la labor de la *nobleza sacerdotal* que la de la *nobleza guerrera*, al margen de que, a la hora de presionar para el establecimiento de las diversas leyes, la nobleza sacerdotal no lo haría de manera desinteresada, buscando el bien de todos, sino tratando de favorecer especialmente sus propios intereses, del mismo modo que lo había hecho con la creación de la "mo-

ral de esclavos", que era una *moral para la plebe*, pero no para la *nobleza sacerdotal*, que salió enormemente beneficiada política y económicamente como consecuencia de su adoctrinamiento de la plebe.

Indica Nietzsche a continuación:

> "Sólo a partir del establecimiento de la ley […] existen lo 'justo' y lo 'injusto' [...] No tiene sentido hablar de lo justo e injusto en sí"[175],

y en esta consideración acierta, en cuanto, desde el momento en que había realizado una crítica radical contra la moral absoluta, no tenía sentido seguir afirmando valores morales absolutos, como "lo bueno en sí", o como "lo justo en sí" o "lo injusto en sí", ya que tales conceptos sólo tenían un valor *convencional*: *Justo* en relación con lo que hayamos asumido -o se nos haya impuesto- como tal en las *reglas del juego* de la convivencia, e *injusto,* lo que vaya en contra de lo que hayamos asumido -o se nos haya impuesto- como justo, de manera que acerca de una "justicia en sí" sólo puede decirse que se trata de una expresión vacía de contenido, pues la justicia, como ya indicó el mismo Epicuro, es convencional. En este mismo sentido Nietzsche manifestó su acuerdo con este punto de vista, refiriéndose a determinados comportamientos del mundo biológico -al que pertenecemos-, comportamientos que nadie juzgaría como "injustos":

> "Hablar en sí de lo justo y lo injusto es algo que carece de todo sentido; en sí, ofender, violentar, despojar, aniquilar no pueden ser naturalmente «injustos» desde el momento en que la vida actúa esencialmente, es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando, y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter"[176].

[175] GM, II, 11.
[176] GM, II, 11.

Y, efectivamente, así actúa la naturaleza, sin otra ley que la de la lucha por la vida.

Aunque parece que el ser humano haya escapado en cierto modo de esa lucha en la que participaron nuestros antepasados en periodos no muy remotos, en cuanto, con la invención del derecho y la justicia, parece como si hubiéramos superado aquella imprevisible "ley de la jungla" y hubiéramos tratado de beneficiarnos con las nuevas leyes de la civilización y del derecho, dejando atrás aquella "guerra de todos contra todos" (*"bellum omnium contra omnes"*), sin embargo los resultados a que hemos llegado están muy lejos de ser satisfactorios.

Considera Nietzsche, aunque de manera muy discutible, que

> "En todos los lugares donde se ha ejercido justicia, donde se ha mantenido justicia, vemos que un poder más fuerte busca medios para poner fin, entre gentes más débiles, situadas por debajo de él […], al insensato furor del resentimiento, en parte quitándole de las manos de la venganza el objeto del resentimiento, en parte colocando por su parte, en lugar de la venganza, la lucha contra los enemigos de la paz y del orden"[177].

Es decir, desde su punto de vista habrían sido los fuertes -*el hombre activo*- quienes habrían establecido la *justicia* a fin de superar la absurda resolución de conflictos mediante actos de *venganza* derivados del *resentimiento*, propios de la "moral de esclavos". Pero en estas consideraciones llama especialmente la atención que defienda esta idea, entendiendo que la justicia habría sido un modo de luchar contra lo que él llama "el insensato furor del resentimiento" o "la absurda venganza", o "los enemigos de la paz y del orden", es decir, contra la plebe o "los esclavos". Al parecer, teniendo en cuenta su propia descripción

[177] GM, II, 11.

del modo de ser de la *nobleza guerrera*, había olvidado que, debido a su fuerza y a su brutalidad, había sido esta nobleza guerrera la enemiga más acérrima de la paz y del orden, por lo que muy escaso interés podía tener para ella instituir y establecer la "justicia", a no ser como un nuevo medio para "justificar" su propia barbarie del tipo que fuera, dándole la apariencia de una acción plenamente acorde con las "reglas del juego jurídico", introducidas para "beneficio de todos", aunque en realidad para beneficio del más fuerte, según sería, por cierto, la tesis de K. Marx respecto a lo que llamó "superestructura ideológica", viéndola como un simple reflejo de la "base económica", teniendo en cuenta además que en aquel remoto pasado dicha base económica estaba concentrada en las manos de la nobleza guerrera.

Además, aunque el *hombre activo* hubiera tenido "una conciencia más buena" (?) -en cualquier posible sentido no moral de la expresión-, esto no sería una razón que demostrase que él hubiera sido el creador de la justicia, pues para crear esa justicia -tan especialmente injusta- no hacía falta precisamente estar en posesión de "una conciencia más buena" que la de la *nobleza sacerdotal* sino todo lo contrario, y tener la suficiente inteligencia y astucia para instaurarla en la sociedad, lo cual pudo suceder especialmente en la medida que la *nobleza sacerdotal*, apoyada en su adoctrinada y numerosa plebe, lograse vencer a la "nobleza guerrera".

En consecuencia, acerca de la justicia y del derecho positivo hay que decir que en pocas ocasiones o en ninguna se ha buscado por su mediación el bien común de la sociedad y que en casi todo momento se ha favorecido con sus leyes los intereses de la clase dominante.

Conviene no olvidar que el punto de vista de Nietzsche respecto al derecho fue idéntico al defendido por Hobbes y por

Spinoza, identificando el *derecho* con el *poder* y afirmando en este sentido:

> "Nuestros deberes son los derechos que los demás tienen sobre nosotros [...] Nuestros derechos son aquella parte de nuestro poder que los demás nos han reconocido y quieren que conservemos [...] Así es como se forman los derechos: son grados de poder reconocidos y garantizados"[178],

pero no olvidando que, a pesar de esas nuevas leyes del Derecho y la Justicia,

> "la vida misma es *esencialmente* apropiación, violación, dominación de lo extraño y débil, opresión, dureza, imposición de las propias formas, absorción y, cuando menos en la forma más suave, explotación […] la vida *es* voluntad de poder"[179].

Su observación fue acertada en todos los niveles biológicos, incluido el humano, pues lo que expresaba no era otra cosa que la misma "lucha por la vida", aunque disfrazada, pero no eliminada, con la máscara de la "civilización". Y, por ello, consideró igualmente que las situaciones de derecho son *situaciones de excepción* que están subordinadas a la finalidad de la creación de unidades *mayores* de poder.

Por ello mismo, criticó el punto de vista de K. E. Dühring (1833-1921), defensor de un punto de vista comunista para el derecho que sería antivital por su carácter contrario a la lucha por la vida y a la voluntad de poder:

> "Un orden de derecho pensado […] como medio *contra* toda lucha en general, acaso con arreglo al esquema comunista de Dühring, según el cual cada voluntad debe considerar a cada voluntad como su igual, sería un principio *antivital* […], un camino hacia la nada"[180].

[178] A, II, 112.
[179] BM, IX, parág. 259.
[180] GM, II 11.

Y, en efecto, tanto este pasaje como el que se refiere a la afirmación del carácter inevitable de la explotación tienen como fundamento sólido el de *la lucha por la vida* como principio guía de la motivación humana, de manera que en este punto habría una oposición radical contra Marx y contra el propio Dühring, que estaban convencidos de que la explotación desaparecería finalmente con la revolución comunista, mientras que Nietzsche entendió que la *lucha por la vida* implicaba el carácter inevitable del enfrentamiento y de la *explotación*, y que tanto la equivalencia entre derecho y poder como la experiencia de cómo funciona en la práctica el derecho positivo conducen a pensar que, efectivamente, éste sigue siendo, aunque de manera disfrazada, un instrumento más al servicio de la misma *lucha por la vida*, que favorece con sus leyes a quienes se encuentran en posesión de mayor poder -y en consecuencia de mayor derecho- y sólo ocasionalmente a los más débiles, de manera que, siendo consecuente con la ley de la "lucha por la vida", Nietzsche considera por ello que la búsqueda de la igualdad iría en contra de esa ley tan general y absoluta, y "sería un principio *antivital* […], un camino hacia la nada". Y, aunque tales palabras suenen duras, parecen congruentes con el ser biológico del hombre -y del conjunto de las diversas especies-.

Nietzsche tuvo razón al criticar a Dühring por haber planteado como un "deber" que *cada voluntad considere a cada voluntad como su igual*, pues, en cuanto se presente el "deber" como un concepto moral, se encuentra tan superado como la misma moral, de manera que no hay deber de ninguna clase. De hecho, es un principio que sigue sin funcionar a nivel social, a pesar de las palabras y discursos que se hacen en favor de dicha igualdad: No hay más que observar las enormes diferencias de

todo tipo existentes entre las grandes fortunas y quienes mueren de hambre cada día.

Sin embargo, aunque parece cierto que, de acuerdo con nuestra genética y con la lucha por la vida, la propuesta de Dühring es realmente ingenua y no parece nada viable, tal vez fuera deseable una sociedad menos desigual, pues, del mismo modo que hay especies gregarias cuya unión facilita su supervivencia, tal vez a la humanidad podría sucederle lo mismo y serle más útil para su supervivencia la colaboración entre sus miembros que los absurdos enfrentamientos.

Por otra parte, el hecho de que el *derecho individual* ceda su preponderancia al *derecho del Estado* no contradice, sino que está en la misma línea que la doctrina de Nietzsche acerca de la *voluntad de poder*[181], según la cual su tendencia progresiva sería la de estructurar y agrupar centros de poder menores en unidades cada vez mayores.

10.6. La transvaloración y el superhombre

En GM II 24 presenta Nietzsche la audaz idea de comenzar su *transvaloración* incluyendo entre los nuevos *valores* justo aquellos que habían sido condenados por la moral de esclavos, que eran los relacionados con los instintos naturales y con la exaltación de la vida terrena, rechazando todo aquello que hubiera sido valorado positivamente desde la moral de esclavos, en cuanto representase una condena de los valores vitales:

> "Durante demasiado tiempo el hombre ha contemplado 'con malos ojos' sus inclinaciones naturales, de modo que éstas han

[181] Más concretamente está de acuerdo con la *primera doctrina* sobre la *voluntad de poder*, pero no con la *segunda*, como podrá verse en el capítulo octavo del presente trabajo, donde trato esta cuestión.

> acabado por hermanarse en él con la 'mala conciencia'. Sería posible *en-sí* un intento en sentido contrario [...], a saber, el intento de hermanar con la mala conciencia las inclinaciones innaturales, todas esas aspiraciones hacia el más allá, hacia lo contrario a los sentidos, lo contrario a los instintos, lo contrario a la naturaleza, lo contrario al animal, en una palabra, los ideales que hasta ahora han existido, todos los cuales son ideales hostiles a la vida, ideales calumniadores del mundo [...] Tendríamos contra nosotros justo a los hombres *buenos*…[182].

Para lograr la transvaloración de valores se necesitarán espíritus realmente fuertes, y para conseguir tal objetivo Nietzsche espera de manera utópica la llegada del *superhombre*, a quien ahora no menciona de manera explícita, aunque se refiere claramente a él cuando escribe:

> "Alguna vez, sin embargo, [...] tiene que venir a nosotros el hombre *redentor*, el hombre del gran amor y del gran desprecio, el espíritu creador, al que su fuerza impulsiva aleja una y otra vez de todo apartamiento y todo más allá, cuya soledad [...] constituye [...] un profundizar *en* la realidad, para extraer alguna vez de ella [...] la *redención* de la misma, su redención de la maldición que el ideal existente hasta ahora ha lanzado sobre ella. Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora […] y del nihilismo […] ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada —*alguna vez* tiene que llegar..."[183].

Nuevamente Nietzsche manifiesta su deseo y su esperanza del advenimiento del *superhombre* como *superador de la 'mala conciencia'* del hombre respecto a sus inclinaciones *naturales,* propia de la moral de esclavos*,* y como *creador de los nuevos*

[182] GM II 24. "Buenos" en el sentido que darían los esclavos a ese término, referido a ellos mismos. Desde la perspectiva de Nietzsche ese "buenos" se refiere a "los esclavos", pero sería sinónimo de "malos" o de "vulgares".

[183] GM II 24.

valores, expresión de vitalidad y fuerza, y, en definitiva, proyección del propio ser.

En GM II 25, mediante una parodia del evangelio cristiano, en el que Juan Bautista preparaba el camino para la llegada del mesías, Nietzsche considera igualmente que para presentar su 'buena nueva' deberá ser Zaratustra quien asuma el papel de este *nuevo y auténtico precursor del auténtico mesías* -el *superhombre*- a fin de anunciar la *verdadera redención*, la reconciliación del hombre con la vida y con la naturaleza, así como el eterno retorno de todas las cosas, y el *superhombre*, como *la auténtica transfiguración de la humanidad*, con su triunfo sobre el *nihilismo* y con la recuperación de su inocencia, "más allá del bien y del mal". Y debe ser *Zaratustra el ateo* quien anuncie la llegada del superhombre y esta reconciliación del hombre con la vida porque es su *ateísmo* el que implica la destrucción de los *antivalores nihilistas*, sustentados en la creencia en el Dios del cristianismo, que Nietzsche rechaza con total acierto.

10.7. Origen y ocaso de la religión: Culpa e inocencia

Por lo que se refiere al origen de la *religión*, en GM II 19, señala Nietzsche la existencia de un paralelismo entre la relación de *deudor* y *acreedor*, y la relación entre los *hombres actuales* y sus *antepasados*: La *generación existente en un momento dado* reconoce respecto a la *generación fundadora de la estirpe* la existencia de una *obligación* basada en la convicción de que

> "en el clan primitivo […] cada generación reconoce una obligación jurídica con las anteriores […] Prevalece en tales comunidades la convicción de que el clan, el linaje, existe únicamente gracias […] a los sacrificios y a las obras de los antepasados,

> —y que esto hay que *pagárselo* con sacrificios y con obras propias: se reconoce así una *deuda* [Schuld]"[184]…

…que debe pagarse…

> …"con sacrificios […], fiestas, recintos sagrados, homenajes y, sobre todo, con obediencia —pues todas las costumbres, en cuanto obras de los antepasados, son preceptos y mandamientos suyos [...] El temor a no haberles correspondido suficientemente explica incluso la existencia de los sacrificios humanos —el sacrificio del primogénito. El temor al antepasado y a su poder [...] crece [...] en la medida en que crece el poder de la estirpe misma y viceversa. En consecuencia y a causa del temor, el antepasado de las estirpes más *poderosas* es finalmente transfigurado en un *dios*"[185].

---

[184] GM, II 19.

[185] Ibidem. Esta teoría acerca del origen de la idea de *Dios*, en cuanto surgida a partir del *antepasado de una estirpe muy poderosa*, quizá para bastantes casos sea correcta, pero no parece que lo sea cuando esos dioses se crean a partir de realidades como el Sol, una alta montaña, un árbol de características especiales, un río que puede favorecer o no la vida humana, etc., donde los motivos que conducen a la sacralización y divinización de tales realidades son más el *asombro*, el *agradecimiento* o el *miedo*, y la búsqueda de un procedimiento, como el de los *sacrificios*, para contar con la buena predisposición de esos seres, creando una visión *ilusoria* y *antropomórfica* de ellos.

En el caso del origen de la religión de Israel la explicación no proviene de haber considerado a Yahvé como un antepasado con el que hubiera existido una *deuda* que hubiera que pagarle sino que, como puede observarse, en la *Biblia* aparece como un simple *contrato* entre el dios Yahvé y Abraham, un contrato que ni siquiera es Abraham quien lo propone, sino el propio Yahvé, que es quien parece más necesitado de la adoración y de la obediencia del pueblo de Israel de manera exclusiva respecto a otros dioses. De manera que, como indico en el libro en que trato esta cuestión, "Yahvé se ofrece a Abraham para ser el dios de su futuro pueblo y protegerlo de sus enemigos a cambio de que Israel le obedezca y guarde fidelidad no adorando a otros dioses" (A. García Ninet: *Contradicciones de la secta conocida como "Iglesia Católica"*, vol. I, p. 56).

En GM II 20 Nietzsche relaciona la creencia de estar en *deuda -culpa-* mayor o menor con la divinidad con el hecho de que haya crecido o disminuido la idea del poder de tal divinidad, y, a su vez, la creencia en dioses más o menos poderosos la presenta como un reflejo del aumento o disminución de poder del propio pueblo:

> "El sentimiento de estar en deuda con la divinidad ha crecido durante milenios en la misma proporción en que crecía la idea de la divinidad. La formación de 'imperios universales' va unida a la creencia en divinidades también universales […] Así es que el advenimiento del Dios cristiano, que es el Dios máximo a que hasta ahora se ha llegado, ha producido el *maximum* del sentimiento de culpa"[186].

Por ello, en la misma medida en que se haya producido el movimiento *inverso* como consecuencia de la "decadencia de la fe en el Dios cristiano"*,* se puede deducir "que ya se da una considerable decadencia de la consciencia humana de culpa (Schuld)". En consecuencia, la completa y definitiva victoria del *ateísmo* podrá liberar a la humanidad de ese sentimiento y recobrar así el sentimiento de una segunda *inocencia* (Unschuld).

Este punto de vista parece acertado por lo que se refiere al dios de Israel, que en un principio apareció únicamente como *una más entre las muchas divinidades* de los pueblos del próximo oriente, mientras que, a medida que el poder de Israel fue aumentando, su dios llegó a ser considerado como *el dios más fuerte* entre todos los dioses de la región, un dios especialmente cruel, celoso y vengativo, y finalmente como *el único dios*, según se cuenta en la *Biblia.*

En GM II 21 Nietzsche continúa analizando los conceptos de *culpa* y de *deber* ya interiorizados.

[186] GM, II 20.

Inspirado por la evolución de la religión judeo-cristiana, considera que el "deudor" llegará a considerar su culpa como imborrable y su expiación como imposible. Pero esta *mala conciencia* también se vuelve contra el 'acreedor', que podría ser el "fundador del linaje humano, que aparece arrastrando una maldición, […] o la Naturaleza, de cuyo seno surge el hombre y en la cual se introduce entonces el principio del mal",…

> …"hasta que de pronto nos encontramos con el espantoso recurso en el que la humanidad atormentada ha encontrado un alivio temporal, esa concepción genial del *cristianismo* de *Dios sacrificándose a sí mismo para reparar la culpa (saldar la deuda) del hombre* […] —del acreedor sacrificándose a sí mismo por su deudor […] por *amor* a su deudor"[187].

En este punto y por lo que se refiere a la consideración del sacrificio del propio dios cristiano como "genial" para librar a la humanidad de su culpa, la interpretación de Nietzsche es francamente exagerada, en cuanto tal doctrina no tiene nada de "genial" sino que es simplemente retorcida y absurda, especialmente si se tiene en cuenta que sería el propio Dios en la figura de su hijo quien se habría sacrificado *ofreciéndose a sí mismo* (!) −en cuanto era tan dios como su padre, hasta el punto de que se identificaba con él, según el dogma católico de la Trinidad- para el perdón de las culpas de la humanidad.

Pero, dado el supuesto poder absoluto de ese "Dios", se le rebajaba de forma contradictoria respecto a su omnipotencia al suponer que no era suficientemente grande como para poder perdonar directamente al hombre sin necesidad de tener que sacrificarse él mismo a fin de poder conceder su perdón. Era realmente absurdo que Dios -en cuanto Hijo- tuviera que sufrir y morir a fin de que Dios -en cuanto Padre- decidiera perdonar al

[187] GM II 21.

hombre, como si no hubiera podido perdonar directamente sin necesidad de sacrificio alguno, cuando, además, mediante ese perdón evitaba el sufrimiento y la muerte de su Hijo, tan Dios como él. En cualquier caso, vemos reflejada en esta doctrina la tradicional tendencia humana a relacionar la *deuda no pagada* con la *pena* o *sufrimiento* causado al *deudor*, a partir de la consideración de que todo perjuicio, como el de una *deuda* (culpa) no pagada, podía ser compensado de algún modo, aun-que fuera con el *sufrimiento* del causante de dicho perjuicio, en cuanto *el dolor del deudor produce bienestar en el acreedor*. La existencia de ese sentimiento de *crueldad* del *acreedor* frente al *deudor* era evidente en el caso del ser humano, pero era absurdo atribuirla a un Dios de quien al mismo tiempo se proclamaba que era bondad y amor infinitos. Y el colmo del absurdo era afirmar que Dios-Padre sentiría satisfecha su propia *crueldad* con el sufrimiento y con la muerte de su propio hijo, Dios-Hijo, cuando, dada la infinita misericordia y omnipotencia divina, ninguna falta había de ningún sufrimiento para el perdón directo de la supuesta *deuda* del ser humano.

Además, a esa divinidad se le atribuyó la categoría antropomórfica de la *paternidad* y encima *se identificaba absurdamente con su propio hijo*, de manera que la jerarquía cristiana introdujo así el contradictorio "misterio de la Trinidad", según el cual "en Dios hay tres personas iguales y realmente distintas", no teniendo ningún reparo en atreverse a forzar la mente de su adoctrinada grey para que aceptase como verdad una contradicción tan evidente como la de que los conceptos de lo *igual* y lo *distinto* -es decir, *lo no igual*- eran intercambiables: Al parecer, la razón y el principio de contradicción dicen lo contrario, pero había que aceptar la verdad de tal contradicción porque la fe está por encima de la razón (!).

A pesar de todo, es evidente que el cristianismo triunfó y que, gracias a Pablo de Tarso y al emperador Constantino, se convirtió en la religión más poderosa del mundo occidental.

En GM II 22 se presenta el *infierno* de la religión cristiana como resultado final de la *voluntad de autotortura* del hombre por su *mala conciencia*: El *infierno* implica una *pena infinita* que se relacionaría con una *deuda –culpa- infinita*:

> "Aquella voluntad de autotortura [...] del animal-hombre interiorizado [...], encarcelado en el 'Estado' con la finalidad de ser domesticado [...] —ese hombre de la conciencia turbada se apoderó del supuesto religioso para llevar su autotortura al más pavoroso extremo de rigor y dureza"[188].

Desde el punto de vista de Nietzsche, el pensamiento de la deuda con Dios se convierte en instrumento de tortura para el hombre, en cuanto representa la antítesis de sus instintos animales. Y…

> …"aprende en 'Dios' las antítesis últimas que es capaz de encontrar a sus propios e irremediables instintos animales; interpreta estos instintos animales mismos como culpa ante Dios […]; todo 'no' que se dice a sí mismo, a la naturaleza [...] lo proyecta fuera de sí [...] como santidad de Dios, como Dios juez, como Dios verdugo […] como infierno [...] Es ésta una especie de demencia de la voluntad sin par en la crueldad psíquica [...] ¡qué paroxismo de lo absurdo, qué *bestialidad de la idea* aparecen tan pronto como se le impide [al hombre], aunque sea un poco, ser *bestia de la acción*...! […] Aquí hay *enfermedad* [...], la más terrible enfermedad que hasta ahora ha devastado al hombre... y quien es capaz aun de oír cómo en esta noche de tormento y de demencia ha resonado el grito *amor* [...], de la redención en el *amor*, ése se vuelve hacia otro lado,

[188] GM, II 22.

> sobrecogido por un horror invencible [...] ¡La tierra ha sido ya durante mucho tiempo una casa de locos!"[189].

Pues, efectivamente, es ya el colmo del absurdo pedir que, renunciando a sus instintos naturales, hasta el punto de llegar a verlos como *culpa*, y, renunciando igualmente a su propia racionalidad, el hombre llegue a creer que ese "Dios verdugo", creador del castigo eterno del Infierno, se identifica con el "Dios amor", por lo que, en efecto, ante la contemplación de que una parte importante de la humanidad ha llegado a creer en tal absurdo, Nietzsche exclama con razón: "¡La tierra ha sido ya durante mucho tiempo una casa de locos!"

Sin embargo y por lo que se refiere a la invención del absurdo del Infierno, hay que señalar que no surgió como una "autotortura" del pueblo sino más bien como una macabra idea introducida por los sacerdotes-dirigentes de Israel en los últimos años anteriores a la creación del cristianismo con el fin de aterrorizar al pueblo para que obedeciera ciegamente sus órdenes, según se cuenta en los últimos libros del *Antiguo Testamento* de la *Biblia* católica.

Poco antes de que se introdujera la ocurrencia del "Infierno" para quienes desobedecieran las órdenes de los dirigentes de Israel se había introducido la idea de la resurrección y de "la vida eterna" para quienes fueran obedientes servidores de Yahvé. Y anteriormente a esa ocurrencia Yahvé *sólo* castigaba a los "culpables" con su muerte y ¡con la de su descendencia hasta la tercera y la cuarta generación! Estas bárbaras decisiones de Yahvé –es decir, de los dirigentes de Israel- cesaron a partir del momento en que en los últimos escritos del *Antiguo Testamento* a algunos sacerdotes imaginativos se les ocurrió la doctrina del *Infierno* (!), un castigo eterno para quienes incumplieran las

[189] GM II 22.

supuestas órdenes divinas. Se trataba de una nueva atrocidad, la mayor imaginable, aunque al menos el castigo dejaba de recaer en la descendencia del supuesto culpable.

Por lo que se refiere a la idea de la *redención* hay que decir, como señala Nietzsche, que fue igualmente absurda, pues un dios-amor era contradictorio con el hecho de que no perdonase directamente, sin necesidad de castigo alguno y sin necesidad del sacrificio de ese mismo Dios bajo la apariencia -o de la supuesta existencia- de su Hijo (!). Por todo ello es más que comprensible la anterior exclamación de Nietzsche.

Finalmente, en GM II 23, el caminante de Sils-Maria compara a los *dioses griegos* con el *dios cristiano* indicando que, en contraposición con el dios del cristianismo, ante quien el hombre es siempre "culpable", entre los griegos *sus dioses llegaron a aparecer como responsables de la 'culpa'*:

> "Los griegos se sirvieron de sus dioses para mantener alejada de sí la 'mala conciencia' […], hasta el punto de que el mismo Zeus homérico de tanto en tanto les daba a entender que tomaban las cosas muy a la ligera: «¡Ay de qué cosas acusan los mortales a los dioses! Dicen que sólo de nosotros proceden sus males; pero ellos mismos con sus insensateces se causan sus infortunios, incluso contra el destino». Sin embargo, aquí oímos y vemos a la vez que también este espectador y juez olímpico está lejos de enfadarse por esto con los hombres y de pensar mal de ellos: «¡Qué locos son!», piensa al ver las fechorías de los mortales"[190].

Pero incluso el griego tiende a juzgar que, cuando un hombre realiza una acción monstruosa, es la propia divinidad la que ha provocado tal locura por haber enloquecido al hombre:

[190] GM, II 23.

> " 'Lo ofuscaría un *dios*', se decía al fin [el hombre griego], meneando la cabeza [...] Y así los dioses servían entonces para justificar [...] al hombre incluso en el mal"[191].

10.8. Génesis del Psicoanálisis

Aprovechando la exposición del punto de vista de Nietzsche sobre el origen de la *mala conciencia* y de la *represión de los instintos*, tan próximo al punto de vista de S. Freud, tiene especial interés hacer referencia a algunos aspectos del pensamiento de Nietzsche especialmente importantes, en los que se adelantó a Freud en la investigación acerca de la mente humana y, en especial, acerca de la *esencial importancia del inconsciente* en la motivación, muy por encima de la motivación proveniente de la misma conciencia, de manera que en estas cuestiones las reflexiones de Nietzsche representaron un adelanto muy importante respecto a las doctrinas psicoanalíticas de S. Freud, hasta el punto de que parece claramente demostrada la influencia de Nietzsche en el pensamiento de Freud acerca de estas cuestiones.

En este sentido hay que hacer referencia a las doctrinas expuestas en el punto anterior, relacionadas con el origen de la mala conciencia y con la represión de los instintos como consecuencia de la violencia del Estado y de la civilización contra la libertad del individuo.

Pero hay además una serie de aspectos esenciales del Psicoanálisis que fueron anticipados por Nietzsche, como el propio Freud reconoció, aunque negando la influencia de Nietzsche en sus escritos.

[191] Ibidem.

En este sentido, en *Así habló Zaratustra* Nietzsche se adelantó a la doctrina central del Psicoanálisis relacionada con la dualidad del psiquismo humano, el *inconsciente*, al que Nietzsche se refirió con el término "Selbst" -*Sí-mismo*-, y la *conciencia*, a la que se refirió con el término "Ich" -*yo*-. En una carta Nietzsche utilizó además el término "yo superior" para referirse a una realidad psíquica que parece tener bastante similitud de significado con el "super-yo" freudiano.

Por su parte, *Freud* se refirió a estos mismos conceptos con el término "Es" -*ello*- para referirse al inconsciente, y con el término "Ich" -yo-, para referirse a la conciencia. Y se refirió al "super-yo" para aludir a aquella parte del psiquismo a la que Nietzsche se refirió con el término "yo superior" en la carta antes mencionada.

Resulta sorprendente el uso idéntico del término "Ich" en Freud y en Nietzsche para referirse a la conciencia, y la semejanza entre los términos "yo superior" en Nietzsche y el "super-yo" en Freud, sobre todo si se tiene en cuenta que Freud negó haber leído a Nietzsche antes de haber escrito sus propias teorías acerca del Psicoanálisis.

Además de referirse a este dualismo del psiquismo humano, Nietzsche subrayó, al igual que posteriormente hizo Freud, el enorme poder del *inconsciente* sobre la *conciencia*, del *Sí-mismo* [Selbst] sobre el *yo* [Ich], tal como se refleja en el siguiente pasaje:

> "Hermano mío, detrás de tus ideas y sentimientos se oculta un poderoso señor, un sabio desconocido. Se llama Sí-mismo [Selbst]. Reside en tu cuerpo, es tu cuerpo.
>
> Más razón hay en tu cuerpo que en tus pensamientos más sabios"[192].

[192] Z, I, "De los despreciadores del cuerpo".

En esta misma línea, resaltando la escasa importancia del yo consciente (Ich) en las decisiones que tomamos frente a la fuerza de los móviles procedentes del inconsciente (Selbst), escribió:

> "Tu Sí-mismo se mofa de tu yo y de sus vanidosas piruetas. "¿Qué son para mí esos saltos y esos vuelos del pensar?", llega a preguntarse. "No son sino rodeos hacia algún fin. Pues yo soy las andaderas del "yo" [Ich], y el apuntador de su pensar"[193].

Ya antes, en 1880, indicando al mismo tiempo el carácter subordinado del "intelecto" respecto a la motivación inconsciente de los instintos y la carencia de *libertad* respecto a tal motivación, había escrito:

> "El intelecto es el instrumento de nuestras pulsiones y nada más, *jamás* será *libre*".

Y, por lo que se refiere al *super-yo*, Nietzsche escribió:

> "Uno le coge afecto a algo: y en cuanto nos ha poseído por entero, el tirano que hay en nosotros (que nos gustaría tanto llamar «nuestro yo superior») dice: «Dame justo *esto* en sacrificio». Y nosotros se lo damos —pero es como torturar a un animal, como ser quemados a fuego lento…"[194]

Freud se extendió mucho más en el estudio del super-yo, pero el concepto mismo aparece ya en Nietzsche entendido como un "tirano", el *yo ideal*, que nos exige determinados "sacrificios" a fin de adaptar nuestros deseos y nuestra vida a las exigencias que provienen de ese "tirano", el ideal del yo, según lo entendería Freud.

Nietzsche se adelantó también a Freud en su interpretación acerca del *origen de la religión*, cuestión expuesta en el punto 9.7, que coincide en aspectos importantes con la interpretación

[193] Ibidem.
[194] CO IV, 342, carta a Heinrich von Stein.

freudiana de esta misma fantasía, expuesta en diversas obras, como en su *Autobiografía,* en *El porvenir de una ilusión* y en *Totem y tabú.*

Así, en relación con esta cuestión y según Nietzsche,

> "en el clan primitivo […] cada generación reconoce una obligación jurídica con las anteriores"[195],

por su parte, Freud, coincidiendo con Nietzsche en determinados puntos de esta interpretación, presentó una *hipótesis histórica* acerca de la aparición de la religión relacionándola con el *totemismo*, forma de religión propia de grupos humanos que vivían en clanes y en las que el clan está representado por un animal sagrado que debía ser respetado y que representaba el antepasado común, considerado por el clan como fundador, padre de todos sus miembros, y jefe absoluto[196].

Hay que decir, por otra parte, que Freud dedicó a estos estudios una parte de su obra mucho más amplia que la que les dedicó Nietzsche, presentando además otras perspectivas, como la relacionada con el *super-yo*, realmente interesante.

Otro aspecto importante en el que Nietzsche se adelantó a Freud fue en la toma de conciencia del mecanismo de defensa de la *racionalización*, que le sirvió para desenmascarar diversas "virtudes" del cristianismo como "falseamientos" o *racionalizaciones* motivadas por causas ajenas a las que normalmente se tiende a interpretar como origen de tales "virtudes", pues reconocer las causas reales sería especialmente desagradable y, por ello, los cristianos "transforman (mendazmente)" el sentido auténtico de tales virtudes olvidando su causa real. En esta cuestión hay que puntualizar que, desde la perspectiva freudiana -a

[195] GM, II 19.
[196] S. Freud: *Autobiografía,* p. 94-96. Al. Ed. Madrid. 1970.

diferencia de la de Nietzsche- la racionalización no sería una *transformación consciente -y mendaz-*, sino elaborada por el inconsciente y, por ello mismo, desconocida por el yo consciente.

Como ejemplos de falseamiento o racionalización de estas "virtudes", considera Nietzsche que los seguidores de la *moral de esclavos transforman* o presentan (mendazmente) la *debilidad* como 'mérito', la *impotencia* como 'bondad', la temerosa *bajeza* como 'humildad', la *sumisión a quienes se odia* como *'obediencia'... a Dios*, la *cobardía* como *paciencia*, "el *no-poder -vengarse*" se presenta como *no-querer-vengarse*, e incluso como *perdón.* La diferencia entre la interpretación de Nietzsche y la de Freud consiste, como ya he indicado, en que mientras Nietzsche considera que esta transformación se realizaría de manera *consciente*, Freud considera que se produce de manera *inconsciente*[197]. No obstante, parece que la solución adecuada estaría del lado de Nietzsche, teniendo en cuenta que existe toda una serie de grados de conciencia que pueden intensificarse a lo largo del tiempo y según las circunstancias, mientras que desde la inconsciencia no resulta nada fácil comprender cómo podría aparecer la conciencia.

Una última "coincidencia" entre los planteamientos de Nietzsche y Freud es que ambos hacen referencia a la existencia de un "instinto de muerte".

En efecto, Nietzsche llegó a plantear la sospecha de que tal vez la misma *veracidad* pudiera ser un síntoma de *decadencia vital*, de *voluntad de morir*, pues

[197] Por su parte, J. P. Sartre defendió en *El ser y la nada* un punto de vista similar al de Nietzsche.

> "si es verdad que vivimos gracias al error, ¿qué puede ser, en este caso, la 'voluntad de saber'? ¿No debería ser la 'voluntad de morir'?"[198].

En consecuencia, la "voluntad de verdad" podría representar un síntoma de "voluntad de morir":

> "semejante empeño [en buscar la verdad] podría compararse a una especie de quijotismo, a una sinrazón entusiástica, mas podría ser algo peor todavía: un prejuicio destructor que hiciera peligrar la vida. El afán de verdad podría ocultar afán de muerte"[199].

Sin embargo, no parece que Nietzsche acertase en esta consideración de la *voluntad de verdad* como un síntoma de la *voluntad de morir*, especialmente si se tiene en cuenta que en otros momentos consideró la "voluntad de verdad" como una de las manifestaciones de la "voluntad de poder" y no tendría sentido que la "voluntad de poder" se negase a sí misma como "voluntad de morir". En este sentido, en *Más allá del bien y del mal* escribió:

> "[la explotación] forma parte de la esencia de lo viviente, como función orgánica fundamental; es consecuencia de la *voluntad de poder*, que es la *voluntad de vida*"[200].

El propio Nietzsche, que tanto buscó la verdad y tanto amó la vida, representa un claro ejemplo de la fusión entre *voluntad de verdad* y *voluntad de vivir*, y, en consecuencia, de que la *voluntad de verdad* no va unida con la *voluntad de morir.* Además, en cuanto la *voluntad de poder* constituye la esencia del Universo, no tiene sentido afirmar la existencia de un principio que se le oponga, como la sería la *voluntad de morir.* Otra

[198] VP, III, parág. 584. Ed. Aguilar.
[199] GC, V, 344.
[200] BM, IX, 259.

casa es que haya personas que lleguen a suicidarse por encontrar que su vida en concreto ha llegado a ser insoportable. Parece que en tales casos la causa de su decisión no se relaciona precisamente con una *voluntad de morir* sino con una dificultad insuperable para soportar el sufrimiento que acompaña a su vida por diversos motivos.

En relación con esta cuestión, conviene tener en cuenta que la búsqueda de la verdad o del conocimiento en general, tanto en el ser humano como en el conjunto de los seres vivos, va unida al instinto de vida: Inicialmente la búsqueda del conocimiento debió de ir unida especialmente a la búsqueda del alimento que todo ser vivo necesita para seguir manteniéndose vivos, y, muy pronto esta búsqueda debió de ser acompañada por la búsqueda de seguridad respecto a aquellos aspectos del medio que podían ser peligrosos para la conservación de la propia vida. Progresivamente, sobre todo en el caso del ser humano, del mismo modo que se fueron desarrollando el resto de sus facultades mentales, se desarrolló su interés por el conocimiento en cuanto sus mecanismos de defensa frente a otras especies en su lucha por la vida eran precisamente los basados en la inteligencia y el conocimiento más que los relacionados con la fuerza o con otras cualidades meramente físicas, como las que dominan en los leones, los cocodrilos, los elefantes, etc.

Pero llegó el momento en que el conocimiento alcanzó tal punto de desarrollo que un genio como el de Aristóteles llegó a suponer que existía el conocimiento desinteresado, sin otra utilidad que el conocer por la propia felicidad y placer de conocer, la "θεορια", no reparando en que, a pesar la amplitud de los conocimientos existentes en la actualidad y a pesar de la aparente inutilidad de muchos de esos conocimientos, lo que en el fondo guía al investigador es la necesidad de seguridad en la vida,

tanto respecto a los medios de su propia subsistencia como respecto a los peligros inminentes o a largo plazo que puedan hacerla peligrar.

Parece que Nietzsche aceptó el punto de vista de Aristóteles acerca de la existencia de un conocimiento desligado de cualquier necesidad humana. Al mismo tiempo, había considerado erróneamente que vivimos "gracias al error" y, por ello, pensó que la "búsqueda de la verdad" podía ser equivalente a una especie de "instinto de muerte".

Pero en relación con lo anterior hay que decir que Nietzsche cometió al menos dos errores:

1) En primer lugar, asumió el error aristotélico consistente en haber afirmado la existencia de un conocimiento desinteresado, la supuesta "θεορια", el conocer por conocer, pues todo afán por conocer tiene siempre una finalidad distinta a la del propio conocimiento, a pesar de que, cuando nos alejamos de las necesidades más inmediatas, podemos olvidar para qué queremos investigar cómo es la realidad situada a varios millones de kilómetros de años-luz o para qué queremos investigar cómo es el comportamiento de una determinada partícula subatómica.

2) Y, en segundo lugar, el error de haber calificado el conocimiento humano simplemente como "error vitalmente útil". Pues, aunque es evidente que no nos encontramos en posesión de una verdad absoluta y sacrosanta acerca de nada o de casi nada, también lo es que una gran parte de esos supuestos "errores útiles para la vida" son aproximaciones a conocimientos que, aunque secundarios, nos ayudan en la lucha por la vida, aunque nos dejen a oscuras acerca de verdades esenciales de la realidad en sí misma. Por cierto, la misma tecnología actual, representa la

confirmación del valor teórico de la ciencia sobre la que descansa.

Por su parte, en una etapa avanzada del psicoanálisis Freud defendió la existencia de un *instinto de muerte*, "Thánatos" en contraposición al *instinto de vida*, "Eros".

Parece, pues, que la existencia de tantos puntos de coincidencia, así como el hecho de que Freud poseyera las obras de Nietzsche y el hecho de la existencia de amigos comunes -Lou Salomé y Joseph Paneth- en momentos distintos de su vida sugiere fuertemente que hubo una influencia real de Nietzsche sobre Freud y no una mera coincidencia.

12. La voluntad de poder

El concepto de "voluntad de poder", tan esencial en la filosofía de Nietzsche, proviene del concepto de "voluntad" de Schopenhauer, quien había utilizado este término para expresar la categoría suprema de su propia filosofía, que hacía referencia a la fuerza única que determinaba todos los cambios del Universo, tanto a nivel de las acciones humanas como a nivel de los fenómenos de la Naturaleza.

El uso del término "voluntad" para referirse a esa fuerza parecía un antropomorfismo, ya que este concepto se ha utilizado tradicionalmente para hacer referencia a una facultad esencialmente humana, relacionada con los actos realizados por decisiones propias o "voluntarias". Pero ya en la antigüedad griega Empédocles de Agrigento (484 - 424 a. de n. era) había actuado

de manera similar por lo que se refiere a la utilización de términos antropomórficos, cuando, al referirse a las fuerzas que determinaban la unión o la separación de las diversas formaciones del Universo, se sirvió de los conceptos de "amor" (φιλοτης) y de "odio" o "discordia" (νεικος), sentimientos atribuidos normalmente al ser humano, pero entendidos por él como fuerzas del Cosmos que provocaban tales cambios[201].

Si durante muchos siglos se había diferenciado radicalmente entre la *materia* del Universo y la *energía* por la que éste se movía, como si se tratase de realidades diversas, de manera que la energía, como realidad diferente de la materia, debía unirse e impulsar de algún modo a dicha materia, supuestamente inmóvil e inerte por sí misma, a fin de provocar en ella sus diversos cambios, sin embargo tanto Schopenhauer como Nietzsche pensaron que en realidad la fuerza que movía dicha materia no era una realidad ajena, sino que se identificaba con la misma materia, de manera que el conjunto de sus cambios no requería de ningún impulso "externo" sino que la materia y la energía del Cosmos era una misma realidad, que se caracterizaba por sus cambios constantes en cuanto tales cambios eran propios de la energía de manera intrínseca, y, por lo tanto, de la misma materia, hasta el punto de que a dicha fuerza se la podía calificar como "voluntad", en cuanto generaba la totalidad de los cam-

[201] Empédocles de Agrigento consideró que, por el *amor*, la realidad tendía a unirse hasta alcanzar el máximo nivel de concentración en el que los diversos elementos perdían sus cualidades y todo se convertía en una unidad homogénea ("σφαιρος"); y, por el *odio* o la discordia ("νεικος"), los elementos se separaban hasta llegar a una situación de máximo desorden ("ακοσμια"). A la fuerza por la que estas situaciones opuestas se repetían incesantemente la llamó "necesidad ("αναγκη"), condición que fue asumida igualmente por el pensamiento de Nietzsche como imprescindible para que el eterno retorno pudiera producirse.

bios del Universo y, entre ellos, el ser del hombre y la totalidad de sus actos, en cuanto derivados de su particular voluntad. Por ello, primero Schopenhauer y después Nietzsche, se refirieron a esa fuerza con el nombre de "voluntad"[202].

Pero, volviendo a Nietzsche y al margen del término utilizado para hacer referencia a esta identificación y unidad intrínseca entre materia y energía, tiene especial interés recordar que dicha equivalencia fue demostrada finalmente por A. Einstein a comienzos del siglo XX y expresada mediante la ecuación: $E = m \cdot c$ al cuadrado[203]

Al concepto de "voluntad", pero referido a la actividad del hombre y de los demás seres vivos, Schopenhauer la denominó "voluntad de vivir". La manifestación más evidente de esa "voluntad de vivir" se encontraba en las acciones de los seres vivos encaminadas a satisfacer su instinto de conservación a nivel individual y a nivel de la especie.

Por su parte, inicialmente en 1872, en *El origen de la tragedia* -aunque también en 1886, en *Más allá del bien y del mal-,* Nietzsche asumió el concepto de "voluntad" o de "voluntad de vivir" de Schopenhauer sin modificación alguna, como puede verse en los siguientes pasajes de *El origen de la tragedia*:

> -"en todo tiempo la ávida *voluntad* halla la manera de retener a sus criaturas en la vida y de forzarlas a seguir viviendo, mediante una ilusión tendida sobre las cosas"[204];
>
> -"la música se distingue de todas las restantes artes en que […] es reflejo inmediato de la *voluntad* misma y por consiguiente

[202] En su obra *Sobre la voluntad en la Naturaleza* Schopenhauer utilizó el término "voluntad" para referirse, por ejemplo, a la misma *fuerza de la gravedad*.

[203] "Energía es igual a masa por el cuadrado de la velocidad de la luz".

[204] OT, cap. 18. La cursiva es mía.

> frente a todo lo físico del mundo, representa lo metafísico, y frente a toda apariencia, la cosa en sí"[205].

En *Más allá del bien y del mal*, ya en 1886, hablando del carácter inexorable de la *explotación* del hombre por el hombre y habiendo olvidado al parecer su anterior crítica a la "voluntad de existir" de Schopenhauer, presentó como sinónimos los conceptos de "voluntad de poder" y "voluntad de vida", escribiendo en este sentido:

> "[la explotación] forma parte de la esencia de lo viviente, como función orgánica fundamental; es consecuencia de la *voluntad de poder*, que es la *voluntad de vida*"[206].

Sin embargo, en diversos momentos posteriores al año 1872 criticó el uso de los términos "voluntad" o "voluntad de vivir" -o también "voluntad de existir-, olvidando al parecer que inicialmente también él los había utilizado y sustituyendo dichos términos por el de *voluntad de poder*, al considerar que, en cuanto el impulso del ser humano no era simplemente el de vivir, puesto que ya vivía, sino el de adquirir mayor poder, tanto en relación con los miembros de su propia especie como en relación con la Naturaleza en general, en lugar de hablar simplemente de "voluntad" o de "voluntad de vivir" consideró que había que referirse a dicha fuerza con el término "voluntad de poder", y por ello, criticando a Schopenhauer, escribió:

> - "¡Lo que no es no puede querer! Pero lo que tiene existencia, ¿cómo podría "querer existir"?"[207].

---

[205] OT, cap. 16. La cursiva es mía. Estas palabras de Nietzsche muestran el enorme valor que la música tuvo en su vida, hasta el punto de llegar a identificarla con la "cosa en sí" kantiana, lo cual, por cierto, es una barbaridad.

[206] BM, IX, 259.

[207] FP III, Verano de 1883, 13 [10].

> - "No ha dado ciertamente en el blanco de la verdad quien contra ella lanzó la frase "voluntad de existir": ¡tal voluntad no existe!"[208].

En cualquier caso, inicialmente Nietzsche entendió la *voluntad de poder* como la fuerza única y esencial del Universo cuya tendencia en sus diversas manifestaciones era la de apropiarse de fuerzas más débiles para formar unidades de fuerza mayores y más plenamente estructuradas.

Sin embargo, como se ha podido ver, el propio Nietzsche había utilizado el término *voluntad* en el mismo sentido que ahora criticaba, pero atribuyendo tal uso exclusivamente a Schopenhauer. Además, interpretó de forma inadecuada el punto de vista del pensador de Danzig, pues el sentido que éste había dado al término "voluntad" no era literalmente el que le dio Nietzsche, como simple *voluntad de vivir* en un ser que ya vivía, sino el de *voluntad de seguir viviendo*, en cuanto la vida no se mantenía por simple inercia, sino que, para mantenerla, se requería de una *voluntad* o de una fuerza continua –un *activo* instinto de conservación- a fin de mantener la vida.

De hecho, en *El origen de la tragedia* el solitario de Sils-Maria se había referido a la *voluntad* como fuerza para "seguir viviendo", lo cual es una señal de que la sustitución del término "voluntad" por el de "voluntad de poder" no era necesaria -al menos por el motivo que él adujo-, y, como luego se verá, este cambio terminológico y sobre todo conceptual tuvo especial gravedad, pues era incompatible con la doctrina del eterno retorno, asumida posteriormente por Nietzsche, lo cual pudo conducirle en algún momento a modificar el concepto de voluntad de poder, recuperando el concepto de "voluntad" de Schopenhauer,

[208] Z, II, "De la superación de sí mismo".

aunque no el término, y sin reconocer de manera explícita haber realizado dicho cambio.

No obstante, este regreso al concepto de voluntad de Schopenhauer sólo apareció en algún momento, de manera que, en la mayoría de las ocasiones, Nietzsche siguió utilizando el anterior concepto, como si no pudiera o no quisiera aceptar que se había equivocado en su crítica al concepto de "voluntad" de Schopenhauer.

El concepto de "voluntad de poder", introducido por Nietzsche, no fue acertado, pues del mismo modo que aceptó el postulado científico de la conservación de la energía[209], por lo mismo debía haber asumido que la voluntad de poder tampoco aumentaba ni disminuía en el Universo, en cuanto dicha voluntad de poder sería el término equivalente para referirse a dicha energía, por lo que en ningún caso podría darse el "acrecentamiento de poder" al que Nietzsche se refiere en diversas ocasiones, si no de forma contradictoria, sí de forma equívoca, aunque sí podía darse una diversa distribución de la energía entre los diversos centros de fuerza sin que se produjera en ningún caso un aumento o una disminución de dicha energía y, por lo mismo, ningún auténtico *acrecentamiento de poder* referido al conjunto del Universo.

12.1. Carácter unidireccional o bidireccional de la voluntad de poder

En la mayoría de las ocasiones en que Nietzsche se refiere a la voluntad de poder, como cuando escribe

[209] "La energía ni se crea ni se destruye, sólo se transforma".

"...lo más fuerte se adueña de lo más débil"[210],

presenta la *volun1tad de poder* encauzada en un sentido *unidireccional*, consistente precisamente en que *lo más fuerte se adueña de lo más débil*, mientras que en ningún caso afirma que lo más débil se adueñe de lo más fuerte o que la voluntad de poder actúe a ciegas sin una dirección predeterminada.

Como ejemplos de otros pasajes en los que Nietzsche defiende este concepto *unidireccional* de la voluntad de poder podemos ver los siguientes:

> - "Todo ser vivo se extiende todo lo que puede con su fuerza y somete a sí mismo a lo más débil: así se satisface"[211].
>
> - "Lo más fuerte se adueña de lo más débil, en la medida en que éste precisamente no puede imponer su nivel de independencia"[212].
>
> - "De acuerdo con mi representación, cada cuerpo específico aspira a dominar el espacio entero y a extender su fuerza (— su voluntad de poder:) y a repeler todo lo que se opone a su expansión"[213].
>
> - "el querer-llegar-a-ser-más-fuerte por parte de todo centro de fuerza es la única realidad, — no autoconservación, sino apropiación, querer-llegar-a-dominar, querer-llegar-a-ser-más, querer-llegar-a-ser-más-fuerte"[214].

Estos ejemplos -y casi todos los que Nietzsche presenta- tienen un carácter *unidireccional* por el que *la voluntad de poder se encamina hacia la progresiva acumulación o integración de poder* a partir de núcleos de poder que se encontrarían formando unidades inferiores de fuerza. Pero, como ya he indi-

[210] FP III, Junio-Julio de 1885, 36 [18].
[211] FP III, Otoño de 1883, 16 [26].
[212] FP III, Junio-Julio de 1885, 36 [18].
[213] FP IV, Primavera de 1888 14 [186].
[214] FP IV, Primavera de 1888, 14 [81].

cado, este carácter *unidireccional* de la voluntad de poder, aunque sería compatible con el determinismo defendido por Nietzsche, el cual a su vez es condición necesaria para la posibilidad del *eterno retorno*, sin embargo, sería incompatible con dicha doctrina, pues la actividad de la voluntad de poder, dirigida al objetivo de unificar los diversos núcleos de poder, finalizaría una vez completado tal objetivo, de manera que dejaría de actuar, pasando del "devenir" al "ser inmóvil y permanente", una vez alcanzada la plena unificación de los diversos centros de poder, y todo cambio cesaría... y debería haber cesado ya, en cuanto, desde el punto de vista de Nietzsche, el tiempo transcurrido es infinito, puesto que el tiempo es eterno, tanto hacia el pasado como hacia el futuro.

Sin embargo, este concepto de voluntad de poder es criticable por lo siguiente:

En primer lugar, porque, al referirse a una *pluralidad* de centros de poder, Nietzsche contradice su propia consideración *unitaria* de la realidad, en cuanto la consideraba contraria a la existencia de la *pluralidad*, pues la existencia de ésta sólo sería posible a partir de la existencia de una *separación* entre los diversos centros de fuerza, la cual a su vez, sólo era posible a partir de la existencia del *vacío absoluto*, el cual debía servir de límite o separación entre cada centro de poder y los demás. Pero, al igual que Parménides, Nietzsche había defendido que el vacío no tenía ningún tipo de entidad propia, es decir, no existía; y, si no existía, difícilmente podía representar un límite que *separase* los distintos centros de poder.

Y, en segundo lugar, porque, de acuerdo con tal concepto de la voluntad de poder, ésta cesaría en su actividad, una vez alcanzada la absoluta unificación de los diversos centros de poder, puesto que dicha unificación era el objetivo que perse-

guía. Pero, como Nietzsche juzgó que el tiempo era infinito, tanto hacia el pasado como hacia el futuro, en tal caso la unificación absoluta de los centros de fuerza ya debía haberse producido.

Además, tal concepto *unidireccional* de la voluntad de poder era *incompatible* con la doctrina del eterno retorno, aceptada por Nietzsche desde el año 1881, en cuanto, siendo la voluntad de poder una tendencia a la *integración* de todo y no existiendo ninguna contrafuerza que realice la labor de *disgregación* de ese todo a fin de completar el ciclo del eterno retorno, éste no podría producirse.

Sin embargo, en alguna ocasión excepcional y de manera llamativa Nietzsche presentó la voluntad de poder de un modo muy distinto y sin estar guiada exclusivamente por el objetivo de adueñarse de lo menos fuerte para integrar una unidad mayor, de forma que podría actuar lo mismo en el sentido de la integración de poder que en el de su disgregación.

Al parecer, en el año 1885, al que pertenece el texto que expongo a continuación, llegó a tomar conciencia de este problema y, tal vez por ello, se refirió a la voluntad de poder dándole ese nuevo sentido:

Ya no se trataba de una fuerza *unidireccional* que tendiera exclusivamente a apoderarse de lo débil sino de una fuerza *bidireccional*, que tendría un carácter tanto integrador, tratando de apoderarse de lo más débil, como disgregador, deshaciendo las unidades de poder anteriormente formadas. En este último sentido, escribió el siguiente fragmento especialmente conocido:

> "¿Y sabéis qué es para mí «el mundo»? […] Una enormidad de fuerza, sin principio, sin fin, una grandiosidad sólida y férrea de fuerza, que no aumenta ni disminuye, que no se gasta sino que sólo se transforma, en cuanto todo inmutablemente grande, una economía sin gastos ni pérdidas, pero asimismo sin crecimiento,

> sin ingresos, envuelto por la «nada» como por su límite, nada que se desvanezca, que se disipe, nada infinitamente extenso, sino en cuanto fuerza determinada, colocada en un espacio determinado, y no en un espacio que estuviera «vacío» en alguna parte, antes bien en cuanto fuerza por todas partes, en cuanto juego de fuerzas y ondas de fuerza, a la vez uno y múltiple, creciendo aquí y a la vez disminuyendo allá, un mar de fuerzas que se precipitan sobre sí mismas y se agitan, cambiando eternamente, refluyendo eternamente, con enormes años de retorno, con un flujo y reflujo de sus configuraciones, pasando desde las más sencillas a las más variadas, desde lo más tranquilo, rígido, frío a lo más ardiente, salvaje, contradictorio consigo mismo, y luego de nuevo volviendo desde la plenitud a lo simple, desde el juego de las contradicciones hasta el placer de la armonía, afirmándose a sí mismo incluso en esta igualdad de sus trayectorias y años, bendiciéndose a sí mismo como aquello que tiene que retornar eternamente, como un devenir que no conoce saciedad, disgusto, cansancio alguno —éste es mi mundo *dionisíaco* del eterno crearse-a-sí-mismo, del eterno destruirse-a-sí-mismo, el mundo del misterio de la doble voluptuosidad, mi más allá del bien y del mal, sin meta, a no ser que la meta consista en la felicidad del círculo, sin voluntad, a no ser que un anillo tenga buena voluntad consigo mismo, —¿queréis un nombre para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas? ¿Una luz también para vosotros, los más escondidos, fuertes, intrépidos, sombríos? —*Este mundo es la voluntad de poder —¡y nada más!* Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder —¡y nada más!"[215].

Resulta anormal aquí la presencia del término "espacio" ("…colocada en un *espacio* determinado") como si el espacio, al estilo de la idea del espacio de Newton, fuera una *realidad objetiva*, existente por sí mismo, a pesar de que Nietzsche, al igual que Kant, lo entendió como una *realidad subjetiva*, o como "una forma *a priori* de la sensibilidad". Y resulta incongruente que

[215] FP III, Junio-Julio de 1885, 38 [12].

diga del Universo que carece de "voluntad" cuando en tantas ocasiones lo *identifica* con la misma *voluntad de poder*.

Pero lo que resulta más llamativo de todo este escrito es su carácter tan poético y plagado de metáforas, en cuanto Nietzsche hubiera pretendido darle un carácter científico. ¿Es posible imaginar un texto científico, como los *Principia Mathematica* de Newton, escrito de ese modo tan poético en lugar de haber sido compuesto desde la rigurosa observación empírica, desde una rigurosa formulación matemática de leyes relacionadas con los correspondientes conceptos científicos, bien definidos, y desde razonamientos y conclusiones claramente deducidos?

Nietzsche tuvo una enorme sensibilidad poética y musical, pero parece que esa misma sensibilidad le perjudicó a la hora de tratar de enfrentarse a cuestiones de carácter científico. Quizá él mismo pudo ser consciente de este problema cuando en 1882 pretendió, junto a Lou Salomé, matricularse en una facultad de ciencias en París o en Viena, aunque tal pretensión pasó al olvido cuando se produjo su ruptura con Lou.

Parecía, pues, que en determinado momento -como el correspondiente al último texto citado- Nietzsche pudo haber sentido la necesidad de modificar su concepto de *voluntad de poder* y de recuperar el concepto de *voluntad* de Schopenhauer, en cuanto tal vez había tomado conciencia de que su concepto de la voluntad de poder era incompatible con la doctrina del eterno retorno, asumida por él en 1881. Y así pareció hacerlo en dicho texto.

Sin embargo, en ningún momento llegó a retractarse de su anterior crítica al concepto de *voluntad* de Schopenhauer y, además, de manera difícil de entender, a continuación del fragmento póstumo expuesto y de algún otro, volvió a utilizar el término "voluntad de poder" en aquel sentido *unidireccional* que parecía

haber superado, en cuanto daba la impresión de haber tomado conciencia de su incompatibilidad con el eterno retorno.

12.2. Problemas entre la *voluntad de poder* y el *eterno retorno*

En la mayoría de ocasiones en que Nietzsche defendió la doctrina del *eterno retorno* había dado a la *voluntad de poder* el significado exclusivo de *una fuerza unidireccional*, viéndola como la energía y la esencia propia del Universo, cuya tendencia espontánea consistía en la continua *integración de unidades de fuerzas menores en otras cada vez mayores*, que -aunque Nietzsche no lo dice de manera explícita- parecían estar lógicamente orientadas hacia la progresiva *integración* del Universo en una unidad de fuerza única y compacta:

> "...la única realidad es la *voluntad de ser más fuerte desde cada centro de fuerza*; no conservación, sino voluntad de apropiación, dominación, crecimiento, acrecentamiento de poder [...] La voluntad no es sino voluntad de poder"[216].

Como ya he indicado, el concepto de voluntad de poder así entendido pudo ser asumido inicialmente por Nietzsche en cuanto la experiencia parecía estar de acuerdo con dicho concepto, al menos a nivel biológico, donde no parecía haber discrepancias, especialmente en el caso del ser humano, cuya historia estaba -y sigue estando- plagada de guerras entre las diversas agrupaciones humanas para incrementar cada una su poder sobre las otras.

[216] FP IV Primavera de 1888.

Sin embargo, cuando en 1881 Nietzsche "descubrió" (?) el eterno retorno, debió de tomar conciencia, más pronto o más tarde, de la incompatibilidad de tal concepto de *voluntad de poder* con la doctrina del *eterno retorno*, pues, efectivamente, hasta ese momento la voluntad de poder hacía referencia a una fuerza que tendía a la progresiva *integración* de fuerzas menores en otras unidades mayores, mientras que, a fin de que el eterno retorno fuera posible, se requería que dicha voluntad actuase en una *doble dirección*, la de la *integración* de fuerzas, por una parte, y la de su *disgregación,* por otra, pues sólo a partir de la culminación de un proceso inverso al de la integración podrían reiniciarse nuevos ciclos de integración y disgregación, y así sucesivamente en un *eterno retorno*.

Sin embargo, parece que en un primer momento Nietzsche no había reparado en que, como fuerza exclusivamente *integradora*, dicha voluntad de poder era incompatible con el eterno retorno, ya que, una vez que el Universo hubiese alcanzado el estado de plena *integración*, al que le impulsaba su propia esencia, al no existir ninguna otra fuerza que actuase en un sentido contrario, es decir, en el de la *disgregación* del Universo en múltiples unidades de fuerza, éste habría quedado inmovilizado, por lo que el eterno retorno no podría tener lugar.

Además, como el tiempo era infinito y la energía del Universo era tan limitada como el propio Universo -en cuanto se identificaba con él-, en un tiempo infinito la integración a la que tendía el propio Universo debía haberse producido ya, y, en consecuencia, debía encontrarse ya *paralizado*.

Pero, en cuanto esto no había sucedido, eso demostraba que el concepto de *voluntad de poder* no podía ser aceptado como una fuerza únicamente *integradora*, en cuanto el mismo *devenir* actual del Universo, la serie de continuos cambios que

en él seguían produciéndose, exigía la existencia de una fuerza que hubiese impedido su paralización.

Y así, cuando pareció que Nietzsche había comprendido que, de acuerdo con su concepto *unidireccional* de la voluntad de poder, el Universo debería estar paralizado, y que sin una fuerza de *disgregación* el eterno retorno era imposible, pareció haber comprendido igualmente que o bien debía desechar la doctrina del eterno retorno, o bien debía modificar el concepto de *voluntad de poder* para atribuirle una fuerza que no tuviera un carácter exclusivamente integrador, sino integrador y disgregador -o bien debía admitir, como Empédocles, la existencia de dos fuerzas independientes entre sí, una integradora y otra disgregadora-.

Sin embargo, su opción no fue nada firme ni segura, pues sólo en alguna otra ocasión, perteneciente igualmente a los fragmentos póstumos, dio al término voluntad de poder el significado por el que se la podía entender a un tiempo como *fuerza integradora* y a la vez *disgregadora.*

Parece que esta modificación conceptual pudo deberse a que, cuando en 1881 quedó convencido del valor de la doctrina del *eterno retorno*, que implicaba la repetición eterna de la serie entera de las posibles configuraciones del Universo, no había reparado en que, para que el eterno retorno pudiera realizarse, era necesario que la *voluntad de poder* no tuviera exclusivamente el sentido de una *fuerza integradora* sino también *disgregadora* a fin de no quedar definitivamente inmovilizado.

Hay que tener en cuenta además que el ermitaño de Sils-Maria estuvo especialmente preocupado por el nihilismo derivado de "la muerte de Dios" y que, aunque había encontrado diversas formas de superarlo, parece que no llegó a sentirse plenamente satisfecho con ninguna de ellas, de manera que la doc-

trina del eterno retorno debió de atraerle de manera especial, en cuanto entrañaba de algún modo la seguridad de la *inmortalidad personal*, sucedáneo de aquella vida eterna defendida en la mitología cristiana en la que había creído durante su infancia y su adolescencia, de manera que tal atractivo pudo influir en que asumiera esta doctrina con mucha mayor seguridad subjetiva que la que objetivamente pudiera corresponderle de acuerdo con los datos de que disponía.

En definitiva, Nietzsche modificó -al menos en algún momento- el significado que inicialmente había dado al concepto de *voluntad de poder* porque *tal vez* llegó a pensar que de ese modo sería compatible con la doctrina del *eterno retorno*, pues, a pesar de que todavía en el año 1885 había descrito el concepto de *voluntad de poder* en un sentido *unidireccional* (FP III, Junio-Julio de 1885, 36 [18]), poco después, en ese mismo año, parece que pudo haberse percatado del problema existente y escribió el pasaje antes citado (FP III, Junio-Julio de 1885, 38 [12]), tan elocuente en la defensa del doble valor de la voluntad de poder, a la vez integrador y disgregador de fuerzas, pero sin reconocer que se trataba de un *nuevo concepto*, muy distinto del que anteriormente había estado utilizando, y expuesto de forma llamativamente literaria, como si de ese modo hubiese querido transmitir la idea de que en todo momento había utilizado dicho concepto con ese mismo significado que, sin embargo, era nuevo y contradictorio con el anterior, en cuanto éste último hacía referencia al carácter exclusivamente integrador de dicha voluntad, según lo expresan sus propias palabras en tantas ocasiones, como cuando escribe:

> "la vida no es adaptación de condiciones internas a condiciones externas sino voluntad de poder que, desde el interior, somete e incorpora a sí cada vez más «exterior»"[217],

palabras que expresan dicha tendencia *unidireccional* en la voluntad de poder, en cuanto la idea que textos como éste sugieren se refiere únicamente a su dirección *integradora* en su forma de actuar y en cuanto no parece aceptable atribuir a esa misma voluntad de poder otra forma de actuación que esté en contradicción con la anteriormente afirmada.

En este mismo sentido *unidireccional* siguió escribiendo más adelante, ya en 1888:

> "De acuerdo con mi representación, cada cuerpo específico aspira a dominar el espacio entero y a extender su fuerza (—su voluntad de poder) y a repeler todo lo que se opone a su expansión. Pero tropieza constantemente con aspiraciones iguales de otros cuerpos y acaba arreglándose («uniéndose») con aquellos que le son bastante afines: —así conspiran entonces juntos para lograr el poder"[218].

En este último fragmento -y en casi todos los demás- puede observarse que todo lo que Nietzsche dice acerca de la voluntad de poder lo hace desde el exclusivo sentido de la *integración* de fuerzas, expresada mediante los términos *apropiación, dominación de lo extraño y débil, absorción, explotación...* A través de tales expresiones resulta evidente el valor *unidireccional* con que presentó casi siempre el concepto de voluntad de poder, como imposición de poder de lo fuerte sobre lo débil o del fuerte sobre el débil.

Y, como esta tendencia unidireccional era incompatible con el eterno retorno, el cual requería de un proceso de ida y

[217] FP IV, Final de 1886-Primavera de 1887, 7 [9].
[218] FP IV, Primavera de 1888, 14 [186].

vuelta, o de integración y disgregación, a fin de poder completar el círculo y reiniciar el proceso cíclico del eterno retorno, eso lleva a imaginar que, a fin de superar esta dificultad, pudo haber introducido en su obra póstuma ese nuevo concepto de voluntad de poder, según aparece en el pasaje citado de Junio-Julio de 1885, 38 [12].

Sin embargo, el hecho de que no hubiese una continuidad en el uso del nuevo concepto, ya que a continuación volvió a utilizar el concepto de voluntad de poder con aquel sentido unidireccional que parecía haber superado, resultó desconcertante, hasta el punto de que parece que el nuevo concepto de la voluntad de poder, con dirección y sentido a la vez integrador y disgregador, no lo utilizó a fin de hacerlo coherente con el eterno retorno, al margen de que hubiera tomado conciencia de que el primer sentido que le había dado implicaría una "muerte cósmica", porque se trataba de un fragmento póstumo, que tal vez no había publicado porque todavía no estaba seguro acerca de su valor, quedando estos escritos entre sus fragmentos póstumos en espera de una reflexión más minuciosa antes de su posterior publicación.

Conviene añadir que Nietzsche no aplicó exclusivamente este valor unidireccional de la voluntad de poder al mundo biológico y humano en particular, sino que lo aplicó al Universo en su totalidad, tal como luego se verá.

Por otra parte, al hablar de la voluntad de poder desde el punto de vista *unidireccional*, parece que entendió el Universo como formado por una *pluralidad* de unidades de fuerza, *separadas entre sí*, que sólo al final del proceso integrador quedarían configuradas de forma unitaria.

Sin embargo, esta visión *plural* del Universo era incoherente con su comprensión más general del mismo, en la que

defendía su carácter *unitario* y sin fisuras, y en la que negaba la existencia del *vacío* al igual que la del *espacio*, que sólo tenía un valor subjetivo. Por ello mismo, sería contraria al *pluralismo* que en cierto modo parecía defender ahora, en cuanto la *pluralidad real* del Universo -no la que percibimos en cuanto "error vitalmente útil"- habría exigido una *separación* igualmente *real* entre las supuestas realidades diversas y en cuanto sólo el *vacío* -o un *espacio* realmente existente- habría podido separarlas.

Parménides había defendido de forma especial el carácter único e indivisible del Ser en cuanto no existía un no-ser que separase a un ser de otro ser. Y Nietzsche estaba de acuerdo con esta visión del Universo. Por ello, la voluntad de poder no podía tener como objetivo la *integración* o unión de sus partes, en cuanto éstas estaban ya unidas desde siempre, de un modo o de otro. La misma teoría de la gravitación universal de Newton [F= G (m1· m2) / d al cuadrado] representa por sí misma una plasmación matemática de la ley relacionada con la unidad de todas las regiones del Universo por esta fuerza gravitacional, de manera que no existía una lucha de fuerzas que determinase que unas se apoderasen de otras sino que, al igual que sucede en el sistema solar, todo lo que en él sucede es la consecuencia resultante de la interacción existente entre las distintas fuerzas gravitacionales que en él actúan, fuerzas que Nietzsche identificaría como diversas manifestaciones de la voluntad de poder.

En el siguiente pasaje, perteneciente a también los escritos póstumos, al igual que el antes citado de Junio-Julio de 1885, 38 [12], esta fuerza vuelve a ser descrita, en este caso de manera más clara, con el nuevo carácter *bidireccional*, tanto integrador como disgregador de fuerzas:

> "ambos procesos —el de disgregación y el de concentración— deben entenderse como *efectos de la voluntad de poder*. Hasta

> en sus mínimos fragmentos tiene la voluntad de concentrarse. Mas para *concentrarse* en alguna parte, *es forzado* a diluirse en alguna otra parte"[219].

Sin embargo, añade a lo anterior que "para *concentrarse* en alguna parte, *es forzado* a diluirse en alguna otra parte", afirmando sin aclaración alguna el cambio en la forma de actuar de la voluntad de poder, como fuerza integradora y a la vez disgregadora, aunque esto último parece tener reparos en afirmarlo cuando utiliza la expresión "es forzado", sin aclarar cuál sería el sujeto paciente de este verbo. ¿Por qué esa omisión? Porque había estado utilizando siempre el concepto de voluntad de poder en un sentido exclusivamente integrador, por lo que ahora afirmar que tenía igualmente una función disgregadora no resultaba especialmente coherente con el uso anterior.

Se trata de una afirmación llamativa en cuanto en lugar de conceder todo el protagonismo a la voluntad de poder, que había considerado como única realidad existente, por lo que debía haber dicho que dicha voluntad de poder "*se diluía en alguna otra parte*", afirma sin embargo que "*es forzada* a *diluirse en alguna otra parte*", como si en estos momentos todavía no se hubiera atrevido a asignar a la voluntad de poder la *función disgregadora* de lo previamente *integrado* y hubiera asignado tal actividad a algún misterioso personaje o fuerza, sujeto paciente elíptico del verbo "es forzada".

Además, Nietzsche no explica por qué la voluntad de poder dejaría de ejercer su actividad *integradora* para ejercer esa otra de carácter *disgregador*, es decir, contraria a la anterior, manteniendo, sin embargo, para esta fuerza "disgregadora" el mismo nombre de "voluntad *de poder*". Y no lo explica porque, si la había llamado "voluntad *de poder*", era precisamente por su

[219] ID, V, parág. 2169.

actividad únicamente *integradora*; por lo que ahora, al tener que incluir como cualidad de la voluntad de poder la actividad contraria, es decir, la actividad *disgregadora*, debió de tener cierto reparo, según parece, en utilizar el mismo término para referirse al nuevo concepto, tan contrario, y, por eso también, pudo haber dejado sin aclarar cuál podía ser el sujeto paciente del verbo "es forzada".

Por otra parte, en el fragmento póstumo de Junio-Julio de 1885, 38 [12] la contraposición entre el crearse-a-sí-mismo y el destruirse-a-sí-mismo a la que Nietzsche alude no parece tener sentido, pues todos los cambios debidos a la voluntad de poder deberían encontrarse a un mismo nivel, ya que todo sería una corriente continua en la que tales expresiones podrían tener valor poético, pero no filosófico, pues su uso implica confundir el mundo *aparencial*, donde existen "unidades diferenciadas y diversas", con el mundo *real*, donde todo es uno, donde todo pertenece al *mundo dionisiaco, más allá de la "creación" y de la "destrucción"*.

Precisamente por esta diferencia entre un mundo aparencial de carácter *plural*, y un mundo real de carácter *unitario*, en el fondo ni siquiera tendría sentido diferenciar en la voluntad de poder una actividad *integradora* y otra *disgregadora*, pues, en cuanto el Universo sería una realidad única, similar en cierto modo al "Ser" de Parménides, no habría *nada* que pudiera *interponerse* entre cualquiera de sus partes y, en consecuencia, no admitiría *pluralidad* alguna, por lo que no tendría sentido hablar de actividad integradora ni disgregadora.

No obstante y a pesar de lo dicho, lo que sí presentaba el Universo era heterogeneidad y diversa "densidad de ser" en sus diversas regiones, al menos según su apariencia empírica, pues parece como si hubiera mayor cantidad de ser en las estrellas y

en los planetas que en los espacios intergalácticos. Pero desde un planteamiento simplemente racional resulta difícil comprender que esa mayor o menor densidad aparente de ser no se corresponda con una auténtica diferencia de densidad de ser, mientras que, al mismo tiempo, esa distinta densidad de ser supondría la presencia correspondiente de vacío absoluto o no-ser en la región espacial correspondiente, lo cual, como ya indicó Parménides y como aceptaba Nietzsche, sería absurdo.

Por otra parte, esta nueva manera de describir la voluntad de poder, según la presenta en el extenso fragmento de Junio-Julio de 1885, 38 [12], aunque asume tanto la actividad integradora como la disgregadora, sigue sin ser compatible con el eterno retorno en cuanto Nietzsche se expresa en este fragmento de modo que parece haber olvidado la *necesidad* que debería presidir todos los fenómenos, de manera que la impresión que provoca su descripción del comportamiento del Universo -y, por ello mismo, de la voluntad de poder- es la de una serie de *cambios anárquicos*, un desfile de fenómenos *azarosos*, lo cual implicaría que no se producirían de acuerdo con una dirección *necesaria* que condujera a la eterna repetición de sus manifestaciones, por lo que la procesión de fenómenos podría continuar indefinidamente sin que su eterna repetición se produjera.

Esta "impresión" sólo queda compensada por el segundo fragmento póstumo citado, en el que utiliza de manera explícita los términos "disgregación" y "concentración, y en cuanto tengamos en cuenta la constante defensa que hace Nietzsche de la *necesidad*, presidiendo todos los cambios del Universo.

Por otra parte y siendo suspicaz, podría pensarse que la llamativa extensión del fragmento de Junio-Julio de 1885, 38 [12] y su barroquismo literario pudo ser un modo de intentar llamar la atención del lector sobre dicho aspecto literario del

escrito, mediante el cual Nietzsche habría tratado de lograr que no se reparase en el contenido del final del pasaje, en el que se habla del carácter bidireccional de la voluntad de poder, o se viera como si la nueva cualidad de la voluntad de poder hubiera sido afirmada en todo momento, lo cual no era cierto.

En cualquier caso, parece a primera vista como si, a través de pasajes como éste, Nietzsche hubiera querido solucionar el problema que se planteaba si seguía considerando la voluntad de poder con un carácter unidireccional único, como *integradora de fuerzas*, y no como una fuerza igualmente *disgregadora*. Sin embargo, tal interpretación dejaría sin explicar por qué a continuación volvió a utilizar nuevamente el concepto de voluntad de poder en su primer sentido *unidireccional*, como si se hubiese olvidado del nuevo uso que le había dado en junio-julio del año 1885, solucionando, al menos en parte, los problemas señalados, al margen de que dejaba sin explicar que esta solución implicaba un nuevo problema, aunque secundario, que no era otro que el de tener que recuperar el concepto de "voluntad" de Schopenhauer, anteriormente criticado por Nietzsche, lo cual hubiera debido llevarle a modificar el término "voluntad de poder", suprimiendo el final "de poder", para adecuarlo en su significado a los atributos del nuevo concepto, quedándose exclusivamente con el término simple "voluntad", que era el anteriormente utilizado por Schopenhauer -e inicialmente por el propio Nietzsche-, ya que seguir llamando "voluntad *de poder*" a lo que era igualmente *voluntad de destrucción de ese poder* no era lo más adecuado.

Sin embargo, tal vez no modificó dicho término porque los fragmentos en que hablaba de la voluntad de poder en su sentido *bidireccional* todavía *no los había publicado* -aparecieron luego como "fragmentos póstumos"-, y tal vez no los había publicado

porque era consciente de su carácter contradictorio con su anterior concepto *unidireccional* de la voluntad de poder o porque deseaba reflexionar para ver si el nuevo concepto servía para solucionar algunas de las dificultades que había para que la voluntad de poder fuera compatible con el eterno retorno.

Evidentemente, si deseaba dar una explicación del eterno retorno, tenía que encontrar una explicación de los *procesos disgregadores* del Universo, en cuanto éstos eran imprescindibles para completar el ciclo del eterno retorno, y tenía que explicar además por qué y de qué manera, a partir de la *integración* de fuerzas, la voluntad de poder dejaba de actuar como fuerza integradora y comenzaba a actuar como fuerza disgregadora, completando así el ciclo que daría paso a su vez a uno nuevo, y así eternamente.

En cualquier caso, lo que seguía sin explicar era la *contradictoria* actuación de la voluntad de poder, que en la casi totalidad de los casos Nietzsche había presentado como fuerza exclusivamente *integradora* y sólo en alguno como fuerza a la vez *integradora y disgregadora*.

Quizá por este motivo *E. Fink* atribuyó erróneamente esta fuerza disgregadora no a la voluntad de poder sino al eterno retorno, a pesar de que el eterno retorno no representaba ningún tipo de fuerza sino sólo el "ciclo temporal" de los cambios que debían producirse en el Universo hasta completar sus posibilidades combinatorias para dar lugar a un nuevo ciclo, repetición del anterior, mientras que la voluntad de poder habría sido la única fuerza, el auténtico motor, sujeto agente y paciente de todos los procesos, y, por ello mismo, la fuerza única que habría determinado el carácter cíclico de la serie de cambios del Universo.

Por todo lo indicado, hay que añadir que, si la voluntad de poder como fuerza unidireccional es incompatible con el eterno retorno, no parece que la voluntad de poder en el sentido bidireccional logre solucionar el problema de su compatibilidad con el eterno retorno, pues, tal como presenta la voluntad de poder en el fragmento de Junio-Julio de 1885, 38 [12], parece incompatible con el determinismo, doctrina necesaria, aunque no suficiente, para que el eterno retorno pudiera darse. En efecto, en dicho fragmento Nietzsche presenta la voluntad de poder como

> "un mar de fuerzas que se precipitan sobre sí mismas y se agitan, cambiando eternamente, refluyendo eternamente, con enormes años de retorno, con un flujo y reflujo de sus configuraciones, pasando desde las más sencillas a las más variadas, desde lo más tranquilo, rígido, frío a lo más ardiente, salvaje, contradictorio consigo mismo, y luego de nuevo volviendo desde la plenitud a lo simple, desde el juego de las contradicciones hasta el placer de la armonía..."[220],

sin hacer alusión en ningún momento a la *necesidad* que debería presidir todos estos cambios, de manera que, observando este texto tan literario, a diferencia de otros en los que de forma simplemente lógica Nietzsche defiende el determinismo[221], da la impresión de que aquí el "juego de las contradicciones" de la voluntad de poder no funcionaría de acuerdo con la férrea necesidad determinista sino con el aparente *azar* que sugiere ese "mar de fuerzas que se precipitan sobre sí mismas", de manera que el funcionamiento de la voluntad de poder en su actividad

[220] FP III, Junio-Julio de 1885, 38[12].

[221] Por ejemplo, en el siguiente texto de *Así habló Zaratustra*, donde se hace referencia al "nudo de causas del que estoy prendido". Dice así: "Ahora me muero y extingo y al instante seré una nada [...] Mas retorna el nudo de causas de que estoy prendido; ¡este nudo me volverá a crear! Yo mismo figuro entre las causas del eterno retorno" (*Así habló Zaratustra*, 3ª parte, "El convaleciente".

integradora y disgregadora no estaría sometido a ninguna ley y, por ello, como explico en el punto siguiente, la probabilidad de que tal ciclo se repitiera, aunque sólo fuera una vez, sería nula, porque, al no estar sometidas a la necesidad determinista, la serie de configuraciones que admitiría el Universo sería infinita, de manera que a la configuración C1 no tendría por qué sucederle necesariamente la C2, sino que podría sucederle la C49072 en una ocasión, y en otras la C5597296332997510550401, la C2490191677200355392 elevada al cubo, o cualquier otra, por lo que la serie de combinaciones posibles de tales configuraciones en un tiempo infinito sería igualmente infinita.

Por otra parte, quedarían sin responder algunas preguntas como la siguiente:

¿Son compatibles entre sí ambas tendencias de la voluntad de poder? Desde la filosofía de Nietzsche no lo parecen en absoluto, en cuanto se entienda que *integrar* es lo contrario de *disgregar* y en cuanto se tenga en cuenta la definición que en tantos momentos aparece de la voluntad de poder como una tendencia constante a la *integración* de fuerzas llegando a decir que ésa "es la única realidad", como cuando escribe:

> "el querer-llegar-a-ser-más-fuerte por parte de todo centro de fuerza es la única realidad, —no autoconservación, sino apropiación, querer-llegar-a-dominar, querer-llegar-a-ser-más, querer-llegar-a-ser-más-fuerte[222].

Desde un punto de vista como éste, que es el absolutamente dominante en los escritos del solitario de Sils-Maria, no tendría sentido añadir, sin aclaración de ningún tipo, que la voluntad de poder fuera también una fuerza que tendiese a todo lo contrario de lo antes indicado, es decir, como querer-llegar-a-

[222] FP IV, Primavera de 1888, 14 [81].

ser-más-débil, como disgregación, como querer-llegar-a-ser dominado o como querer-llegar-a-ser-menos.

Así que, al margen de que Nietzsche afirmase en algún momento que la voluntad de poder tendría esas dos formas de actuar, no ofrece en ningún momento una explicación de cómo a partir de aquella inicial voluntad *de integración* podía derivar tal tendencia contraria, como voluntad *de disgregación*.

Por ello, cuando de pronto Nietzsche afirma que la voluntad de poder o el mundo es

> "a la vez uno y múltiple, creciendo aquí y a la vez disminuyendo allá, un mar de fuerzas que se precipitan sobre sí mismas y se agitan, cambiando eternamente, refluyendo eternamente, con enormes años de retorno, con un flujo y reflujo de sus configuraciones, pasando desde las más sencillas a las más variadas, desde lo más tranquilo, rígido, frío a lo más ardiente, salvaje, contradictorio consigo mismo, y luego de nuevo volviendo desde la plenitud a lo simple, desde el juego de las contradicciones hasta el placer de la armonía"[223],

a fin de no contradecirse debería haber comenzado por reconocer el cambio que en aquel momento realizaba por lo que se refiere a su anterior concepto de la voluntad de poder, que dejaba de tener un sentido exclusivamente *unidireccional* para recuperar el sentido que había tenido en Schopenhauer.

12.3. Críticas a E. Fink y a J. Habermas, y acuerdo parcial con W. Kaufmann

Por lo que se refiere a la relación entre la voluntad de poder y el eterno retorno y, hasta cierto punto al menos, como consecuencia de la propia incoherencia de Nietzsche respecto al

[223] FP III, Junio-Julio de 1885, 36 [18].

cambio de significado asignado ocasionalmente a la *voluntad de poder*, hay interpretaciones incorrectas, como las que se dan en los casos de E. Fink y J. Habermas, y una interpretación más acertada, la de W. Kaufmann, que me parece conveniente comentar:

a) *E. Fink* (1905-1975), posiblemente por haber interpretado el concepto de *voluntad de poder* en el primer sentido que Nietzsche le dio, es decir, como *fuerza* exclusivamente *integradora*, se equivocó al realizar el siguiente comentario:

> "la voluntad de poder y el eterno retorno están relacionados por una extraña contradicción que no afecta a su verdad, sino que es precisamente la verdad radical de la vida, la contradicción de la vida misma [...] La voluntad de poder quiere forma. El eterno retorno destroza todas las formas. La voluntad de poder se proyecta al futuro; el eterno retorno convierte todo futuro en repetición y, por tanto, en pasado [...] La voluntad de poder y el eterno retorno se relacionan entre sí... como lo apolíneo y lo dionisíaco [...] Todos los productos de la voluntad de poder son en verdad 'apariencia'. No hay cosas; sólo existe el devenir, la vida"[224].

Cuando Fink concede al eterno retorno la facultad de *destrozar todas las formas*, se equivoca. Su error se debe a que sigue entendiendo la *voluntad de poder* en aquel sentido *unidireccional integrador* que había tenido dicho concepto a lo largo de la mayor parte de la producción filosófica de Nietzsche, y, por tal motivo, necesitaba encontrar alguna otra realidad que fuera capaz de realizar la inversa labor disgregadora del Universo.

Sin embargo, no era el eterno retorno el que destruía las diversas formas o centros de fuerza construidos por la voluntad

[224] E. Fink: *La filosofía de Nietzsche,* p. 248-250, Alianza. Ed., Madrid, 1966.

de poder, sino que, según el fragmento póstumo de Junio-Julio de 1885, 38[12], era esta misma voluntad de poder la que, como consecuencia del *nuevo valor bidireccional* que en aquel momento el solitario de Sils-Maria atribuyó a la voluntad de poder, generaba todos los procesos del Universo, tanto integradores como disgregadores. Y así lo expresa el propio Nietzsche cuando escribe:

> "ambos procesos —el de disgregación y el de concentración— deben entenderse como *efectos de la voluntad de poder*."[225]

Por otra parte, aunque resulte atractiva la idea de establecer un paralelismo entre los conceptos de lo dionisiaco y lo apolíneo por una parte, y los de "voluntad de poder" y "eterno retorno" por otra, tal paralelismo resulta inaceptable, pues, aunque la "voluntad de poder" podría equipararse, si acaso, con lo dionisíaco, como fondo unitario del que emergían sus diversas manifestaciones apolíneas, el "eterno retorno" nada tenía que ver con lo dionisiaco ni con lo apolíneo, en cuanto sólo hacía referencia al proceso temporal en el que las diversas configuraciones del Universo iban apareciendo para comenzar a continuación un nuevo ciclo, repitiendo infinitas veces los mismos procesos de integración y disgregación, en cuanto la fuerza que lo impulsaba nunca se perdía y en cuanto las configuraciones de dicha fuerza, por muy numerosas que fueran, acababan por agotarse como consecuencia de su carácter limitado, por lo que daban lugar a su continua repetición.

Además, conviene tener presente que Nietzsche se sirvió de los conceptos de lo apolíneo y lo dionisiaco ya en 1872, mientras que su aceptación del eterno retorno sólo se produjo a partir de 1881 y nada tuvo que ver con su referencia a las efíme-

[225] ID, V, parág. 2169.

ras realidades apolíneas, que eran manifestaciones fugaces de la realidad dionisíaca.

Es posible que Fink asumiera el primer concepto de voluntad de poder en el que éste tenía un carácter exclusivamente *integrador de fuerzas* y no llegase a conocer los escasos momentos -en cuanto se trataba de fragmentos póstumos- en que Nietzsche introdujo aquella modificación que hacía referencia a las dos fuerzas antagónicas, la integradora y la disgregadora de fuerzas, y, teniendo en cuanta la multitud de ocasiones en que Niezche se había referido a la voluntad de poder desde una perspectiva exclusivamente integradora, seguramente por este motivo debió de atribuir al eterno retorno la tarea *disgregadora* que el solitario de Sils-Maria había dejado inicialmente sin asignar a fuerza alguna, hasta que finalmente la asignó a la misma voluntad de poder, en cuanto pareció haber comprendido que sin la fase de *disgregación* el eterno retorno era imposible.

b) Una opinión similar a la de E. Fink fue la defendida por *J. Habermas* (n. 1929), quien hizo referencia a

> "la relación dialéctica que guardan entre sí estas dos tesis, [la de la voluntad de poder y la del curso cíclico de la naturaleza] al parecer, inconciliables"[226].

En este caso concreto la opinión de Habermas acerca del supuesto carácter "inconciliable" entre la voluntad de poder y el eterno retorno puede ser comprensible en cuanto, efectivamente, en un primer momento Nietzsche entendió la voluntad de poder como fuerza únicamente *integradora* de fuerzas menores, por lo que de acuerdo con tal concepto, la voluntad de poder y el eterno retorno eran efectivamente "inconciliables", puesto que la

[226] J. Habermas: *Sobre Nietzsche y otros ensayos,* p. 35; Madrid, Tecnos, 1982.

voluntad de poder actuaba en una dirección única, integradora de fuerzas, y, en consecuencia, no había forma de explicar el proceso de disgregación de esas mismas fuerzas y la posibilidad consiguiente de que ambas tendencias conjuntamente pudieran dar lugar a un nuevo ciclo del eterno retorno.

Ahora bien, si se tiene en cuenta que, de hecho, aunque apenas en las ocasiones mencionadas y sin previo aviso del motivo, Nietzsche presentó el concepto de la voluntad de poder desde una perspectiva nueva, integradora y disgregadora, en tal caso la voluntad de poder y el eterno retorno dejaban de ser inconciliables -al menos por el motivo indicado-.

En cualquier caso, los conceptos de *voluntad de poder* y *eterno retorno* quizá fueran compatibles, siempre que la voluntad de poder se entendiera en el sentido que le dio Nietzsche en el fragmento póstumo de Junio - Julio de 1885, 38[12] y en algún otro, y al margen de que la doctrina del eterno retorno fuera o no demostrable por sí misma, aunque por otros motivos.

Así que parece que Habermas no reparó en el contenido de estos fragmentos póstumos de Nietzsche, en los que utilizó el concepto de voluntad de poder como *integradora* y *disgregadora* de fuerzas y, en consecuencia, no se percató del cambio conceptual introducido, pues, en caso contrario, habría comprendido que, desde esta nueva perspectiva, la voluntad de poder sí era compatible con el eterno retorno.

c) Por su parte y en relación con esta misma cuestión, *W. Kaufmann* (1921-1980) presentó una interpretación distinta de las de Fink y Habermas, considerando acertadamente que en los últimos años de su actividad filosófica Nietzsche habría defendido la *voluntad de poder* como *único principio fundamental*:

> "La diferencia fundamental entre las teorías anterior y posterior de Nietzsche es que su filosofía última se basa en la aceptación

> de un único principio básico [...] Cuando Nietzsche introdujo la voluntad de poder en su pensamiento, todas las tendencias dualistas que había aceptado anteriormente pudieron reducirse a meras manifestaciones de este impulso básico"[227].

Y, efectivamente, el punto de vista de W. Kaufmann resulta más acertado que los anteriores, pues desde la perspectiva de Nietzsche la única fuerza que determina los cambios del Universo es efectivamente la voluntad de poder, que se identifica además con el mismo Universo, mientras que el eterno retorno no representa fuerza alguna, sino sólo la trayectoria temporal de los cambios del Universo, que tiene carácter *circular* en cuanto todos los fenómenos se repiten eternamente y es la voluntad de poder la que impulsa la serie total de sus posibles disposiciones *integradoras y* también *disgregadoras* -aunque sólo en algunos fragmentos póstumos-. Por ello, Kaufmann acierta cuando afirma que la filosofía última de Nietzsche "se basa en la aceptación de un único principio básico", la voluntad de poder, pues el eterno retorno no era un "principio básico" sino sólo el carácter *circular* del proceso temporal de aquellas disposiciones del Universo.

En definitiva, cuando Nietzsche afirmó que este mundo es

> "una *inmensidad de fuerza, sin comienzo, sin fin*, [...] con un flujo y reflujo de sus formas, pasando desde las más sencillas a las más variadas, desde lo más tranquilo, rígido, frío a lo más ardiente, salvaje, contradictorio consigo mismo, y luego de nuevo volviendo desde la plenitud a lo simple, [...] éste es mi

[227] W. Kaufmann: "The basic difference between Nietzsche's earlier and later theories is that his final philosophy is based on the assumtion of a single basic principle [...] When Nietzsche introduced the will of power into his thought, all the dualistic tendencies wich had rent it previously could be reduced to mere manifestations of this basic drive" (*Nietzsche, philosopher, psycologist, antichrist*, Princeton Univ. Press, 1968, p. 178).

> mundo *dionisíaco* del eterno crearse-a-sí-mismo, del eterno destruirse-a-sí-mismo [...]"[228],

parece que consiguió presentar como compatibles la voluntad de poder y el eterno retorno, aunque no alcanzase a explicar las leyes que regirían en ese misterioso proceso eterno, con su doble y contrapuesto movimiento. Pues se trata de un movimiento contrapuesto porque, si el resultado integrador último de los cambios efectuados por la voluntad de poder da lugar finalmente a la misma estructura "inicial" de un pasado muy lejano, la única explicación (?) de ese proceso consistiría en que su actividad hubiera sido tanto integradora como disgregadora, a no ser que, desechando ambos conceptos, se interpretase exclusivamente que nos encontrábamos ante una actividad ciega que daba lugar a múltiples y diversas combinaciones sucesivas de fenómenos, sin tener que considerar que unos tuvieran carácter *integrador* y los otros *disgregador* sino simplemente *diversos*, hasta que su totalidad se hubiese completado en cuanto todo cambio estuviera regido por la necesidad -y no por el azar-, dando lugar a continuación a la repetición de todos ellos en un *eterno retorno*, en cuanto el Universo actuaría como la "única máquina de movimiento perpetuo", al no existir nada fuera de él por donde su energía pudiera perderse.

Por otra parte, sin embargo, resulta algo sorprendente que Kaufmann no mencionase en ningún momento el cambio tan radical que Nietzsche introdujo en el concepto de la voluntad de poder a fin de explicar el proceso del eterno retorno. Tal vez no se percató de dicho cambio conceptual porque sólo se produjo en algún caso muy concreto y no fue definitivo, lo cual parece significar que Nietzsche no fue realmente consciente de su necesidad, tanto para posibilitar el eterno retorno como para impedir

[228] FP III, Junio-Julio de 1885, 38 [12].

que el Universo quedase paralizado, una vez alcanzada su plena integración, en cuanto la voluntad de poder sólo tuviera carácter integrador.

12.4. Consideraciones finales

Resulta curioso, por otra parte, que precisamente la nueva manera de entender la voluntad de poder se acercase de nuevo a –o incluso llegase a identificarse con- aquel concepto de "voluntad" anteriormente utilizado por Schopenhauer y posteriormente por el propio Nietzsche, corrigiéndolo a continuación para luego recuperarlo de nuevo, aunque sólo en los escasos fragmentos póstumos mencionados.

Por otra parte, desde esta nueva perspectiva habría una importante afinidad entre los planteamientos de Nietzsche *acerca del eterno retorno* y los de científicos como Richard Tolman (1881-1948) o Robert Penrose (n. 1931), que plantean la hipótesis de un *universo oscilante* –y por lo mismo cíclico-, aunque sin llegar a referirse a un "eterno retorno de lo mismo", como alternativa a la de quienes defienden la hipótesis del Universo como una realidad que habría *comenzado de manera absoluta* (!) a partir del *big bang*, como el papa Juan Pablo II se atrevió a "pontificar" desde la ignorancia y el dogmatismo absurdo, pretendiendo dar lecciones a científicos como Stephen Hawkins y otros y advirtiéndoles con aparente preocupación del camino que debían seguir o no seguir en sus investigaciones, de manera que

> "estaba bien estudiar la evolución del universo después del *big bang*, pero […] no debíamos indagar en el *big bang* mismo,

> porque se trataba del momento de la Creación y por lo tanto de la obra de Dios"[229].

El hecho de que, frente al simple concepto de *voluntad*, afirmado por Schopenhauer para referirse a la fuerza que originaba *todas* las *formaciones* del Universo, Nietzsche introdujera su *voluntad "de poder"*, especificando para dicha *voluntad* una determinada *dirección*, cerraba el paso para introducir de manera consistente una variación conceptual nueva que fuera incompatible con dicha cualidad, es decir, con una *voluntad "disgregadora"*, ya que, en tal caso, habría sido no sólo superfluo sino además contradictorio entenderla como voluntad "de poder", término que sólo guardaba afinidad con el *carácter integrador* de dicha fuerza, de acuerdo con los pasajes y explicaciones del propio Nietzsche, y que, por ello mismo, podría haber llamado también *voluntad "de integración"*, pero que resultaba inadecuado para hacer referencia a las actuaciones "disgregadoras" de dicha voluntad de poder. En cualquier caso, cuando en el fragmento de Junio-Julio de 1885, 38 [12] escribe:

> "éste es mi mundo *dionisíaco* del eterno crearse-a-sí-mis-mo, del eterno destruirse-a-sí-mismo [...] *Este mundo es la voluntad de poder —¡y nada* más!",

esta contraposición entre el *crearse-a-sí-mismo* y el *destruirse-a-sí-mismo* podría haber sido aceptable si el propio Nietzsche no hubiera utilizado el concepto de voluntad de poder en el exclusivo sentido de *integración* de fuerzas a que había hecho referencia en tantas ocasiones, o si, en el caso de modificar el concepto de voluntad de poder, al menos hubiera advertido de manera explícita del cambio conceptual realizado y de la justificación de dicho cambio.

---

[229] Stephen W. Hawking: *Historia del tiempo*, p. 156; Planeta-Agostini, Barcelona, 1992.

Sin embargo*, en ningún momento presentó una explicación del motivo de este cambio ni reconoció de manera explícita haberlo realizado*, y, además, resulta sintomático que los pasajes citados en que defiende ese doble valor de la voluntad de poder pertenezcan ambos a sus *fragmentos póstumos*.

Parece que el motivo de que no diera una explicación de este cambio conceptual pudo relacionarse con la vehemencia con que anteriormente había defendido el carácter exclusivamente *integrador* de la voluntad de poder, hasta el punto de renegar del término "voluntad" que Schopenhauer había dado a dicha fuerza referida al mundo en general, tanto el orgánico como el inorgánico, aunque luego, al comprender Nietzsche la incompatibilidad de tal sentido *integrador* de la voluntad de poder con el eterno retorno, parecía haberlo modificado para que fuera compatible con esta doctrina.

Es posible que tuviera un fuerte reparo en reconocer su error anterior, y que, por ello, no se decidiera a dar una explicación del motivo de dicho cambio, pero también es posible que todavía no hubiera publicado ninguno de los fragmentos en que había modificado su concepto de la voluntad de poder porque quisiera reflexionar todavía acerca de esa cuestión antes de pronunciarse de manera definitiva.

Por otra parte, hay que hacer todavía una puntualización que puede resultar esclarecedora: Cuando Nietzsche introdujo su cambio conceptual de la "voluntad de poder", lo hizo especialmente a nivel *cosmológico*, refiriéndolo a la tendencia del Universo a *integrar* pero también a *disgregar* los distintos centros de fuerza en unidades cada vez mayores o menores respectivamente.

Sin embargo, puede parecer en principio que no generalizó este cambio conceptual aplicándolo también a cuestiones de

carácter *biológico y humano*, a pesar de que tal fuerza no debería haber tenido excepción de ninguna clase. Pero ya el propio Nietzsche había rechazado que hubiera dos planos de la realidad, el cosmológico y el biológico, y consideró acertadamente que en realidad había un único plano, el *orgánico* o biológico, y, en este sentido y de acuerdo con el *hilozoísmo* presocrático, había escrito de manera explícita:

> "la voluntad de poder gobierna también el mundo inorgánico, o mejor dicho […] *no existe ningún mundo inorgánico*"[230].

Parece que, si no hizo luego referencia alguna al ser humano en su cambio conceptual, fue por la sencilla razón de que el único cambio que le interesaba era el necesario para presentar como compatibles la voluntad de poder y el eterno retorno, cambio que era especialmente importante desde la perspectiva cosmológica, en cuanto desde ella era mucho más fácil tomar conciencia de la compatibilidad o de la falta de compatibilidad entre ambos conceptos, mientras que a nivel simplemente humano el cambio conceptual habría sido especialmente llamativo en cuanto había habido una serie de situaciones y de cambios históricos,

[230] ID, V*,* parág. 1600. La cursiva es mía. Sin embargo, si suponemos que los conceptos orgánico e inorgánico son equivalentes a los de vivo y no vivo, en *Así habló Zaratustra* todavía diferencia de manera implícita entre esos dos estados y, por lo tanto, todavía no defiende el "hilozoísmo" de la presente cita, pues en contra de esa idea escribe: «Sólo donde hay vida, hay también voluntad; pero no voluntad de vida, sino […] voluntad de poder», frase en la que al especificar que *sólo donde hay vida hay voluntad de poder* da a entender, aunque de manera indirecta, que existen porciones de realidad carentes de vida, realidades inorgánicas. Es posible que el motivo de que Nietzsche negara la existencia de realidades inorgánicas se debiera, al margen de la influencia recibida de los filósofos hilozoístas, al pensamiento según el cual, del mismo modo que se dice que *de la nada nada se hace*, Nietzsche pudo pensar igualmente que *de donde no hay vida no surge la vida,* de manera que ésta existiría en germen o en estado potencial en cualquier realidad del Universo.

como el de las *conquistas* del Imperio Romano o el de las guerras napoleónicas, que Nietzsche había interpretado de acuerdo con aquel primer concepto de voluntad de poder, por lo que habría resultado más difícil tratar de explicarlas después desde el nuevo concepto, tan alejado del anterior.

Sin embargo, tal como se ha podido ver, el propio Nietzsche proclamó que no existen diferencias entre ambos planos de la realidad por la sencilla razón de que no había dos planos sino uno solo, de manera que todo debería regirse por una misma voluntad de poder, en cuanto no existían diferencias reales sino sólo aparentes en esa unidad constituida por el Universo, y, por ello, sería una incongruencia con su cambio conceptual considerar los procesos históricos humanos como manifestaciones de la voluntad de poder desde una perspectiva *exclusivamente integradora*.

Otra respuesta a este problema podría ser la de que, aunque el nuevo concepto de voluntad de poder era aplicable a los sucesos humanos, como éstos ocupaban un lapso temporal minúsculo al lado del amplísimo ciclo cósmico que implicaba el eterno retorno, no era fácil llegar a percibir los momentos del ciclo en los que todas las conquistas biológicas y las diversas agrupaciones humanas alcanzaban su plena integración para disgregarse a continuación, y para nuevamente volver a integrarse y a disgregarse, al igual que el resto de fenómenos cósmicos, en un eterno retorno.

Por otra parte, a lo largo de la historia biológica observamos que ninguna especie ha buscado su disgregación o destrucción, sino que todas -y la humana entre ellas- han luchado siempre por sobrevivir y triunfar en su lucha por la vida de acuerdo con la voluntad de poder en su exclusivo sentido *integrador*.

Hay que tener presente además que las fuerzas del Universo pueden "oponerse" entre sí y, en este sentido, diversos fenómenos astronómicos han determinado la extinción de innumerables especies aquí en la Tierra, pues la voluntad de poder no actúa de forma inteligente y armoniosa buscando determinado fin, sino de forma ciega, aunque sometida a la necesidad, que lo mismo le conduce a la integración que a la disgregación de las diversas configuraciones que va adoptando.

Hay, además, otro problema al que Nietzsche no se enfrenta: Cuando dice que este mundo, impulsado –o incluso constituido- por la "voluntad de poder", "se crea a sí mismo eternamente y eternamente a sí mismo se destruye", afirma, pero no demuestra, la *necesidad* constante que presidiría estos movimientos del Universo, demostración que, por otra parte, era imposible.

En efecto, en relación con esta cuestión conviene recordar que ya D. Hume señaló acertadamente que la experiencia sólo nos presenta *hechos*, pero no la *necesidad* por la que tendemos a suponer que estarían conectados, por muchas veces que hayamos observado su *sucesión permanente.* Por ello, la afirmación de Nietzsche acerca de la *necesidad* que preside los cambios del Universo puede aceptarse sólo como una hipótesis, pero nunca como una tesis demostrada ni demostrable -cosa que él mismo reconoce en algún momento-, y, por ello, en el mejor de los casos la doctrina del eterno retorno, en cuanto su valor estaría condicionado al valor de la supuesta *necesidad* en la sucesión de los fenómenos del Universo, sólo podría tener ese mismo carácter de simple hipótesis.

13. El Eterno Retorno

La doctrina del *Eterno Retorno* consiste en la teoría según la cual, en cuanto el Universo se encuentra en constante movimiento, en cuanto es limitado en el espacio pero no en el tiempo, en cuanto consiste y se identifica con una inmensa cantidad de fuerza, pero en cualquier caso limitada a la vez que indestructible, de acuerdo con el primer postulado de la Termodinámica, y en cuanto sus cambios estén sometidos a la *necesidad* que parece presidir todo acontecer, debe llegar un momento en el que las posibles configuraciones que adopta, por impensable que sea su cantidad, deberán haberse agotado, por lo que a partir de ese instante, deberán repetirse eternamente de manera exacta y en el mismo orden, y, entre ellas, las relacionadas con la vida de todos y cada uno de los seres humanos, de manera que yo mismo, que ahora escribo sobre el *eterno retorno*, habría realizado esta misma actividad infinitas veces y volveré a realizarla de

nuevo eternamente. Y, si no recuerdo haberla realizado antes, es precisamente por la sencilla razón de que tampoco recordé haberlo hecho en las infinitas ocasiones anteriores en que viví esta misma vida.

13.1. Partidarios del eterno retorno

Según parece, esta doctrina la había defendido ya *Heráclito de Éfeso* (540-480 a. n. era), quien consideró que el fuego era el principio (αρχη) de todas las cosas, que del fuego habían surgido los demás elementos y el conjunto de formaciones del Cosmos, y que con el paso del tiempo todo retornaría de nuevo al fuego, dando lugar a un nuevo ciclo de disgregación y posterior integración en el fuego de todas sus formaciones, similar a los anteriores, y así eternamente.

Por su parte, si el pensamiento de Heráclito no fue suficientemente preciso y detallado a la hora de defender esta doctrina o si no llegó con suficiente claridad a la posteridad, quienes lo defendieron ya de manera más evidente fueron los estoicos griegos en el siglo III a. n. era.

Esta doctrina fue defendida igualmente por otras culturas, hasta el punto de que la misma *Biblia* católica, además de haber defendido el creacionismo, defendió también, posiblemente por influencia del pensamiento helénico y en contradicción con el creacionismo único y puntual que aparece en *Génesis*, un eterno retorno de carácter teológico, tal como aparece en *Eclesiastés*, donde se dice:

> "Lo que es ya fue; lo que será ya sucedió, y Dios vuelve a traer lo que pasó"[231].

[231] *Biblia*, "Eclesiastés", 3:15.

Posteriormente, ya en el siglo XIX, esta doctrina volvió a ser defendida por otros pensadores, pero especialmente por Schopenhauer y poco después por Nietzsche, aunque posiblemente con una ligera diferencia, consistente en que, mientras a helenos e israelitas tal vez no se les ocurrió imaginar que el eterno retorno pudiera implicar la continua repetición de la vida de cada ser humano en sus detalles más mínimos, sino sólo la idea general de la simple disgregación del todo y la de su posterior integración a lo largo de ciclos eternos, tanto Schopenhauer como Nietzsche llegaron a considerar que una consecuencia necesaria del eterno retorno debía ser *la eterna repetición de la vida individual de cada persona en todos y cada uno de sus detalles.*

13.1.1. Schopenhauer y el eterno retorno

Arthur Schopenhauer defendió esta doctrina con total claridad en *El mundo como voluntad y como representación*, utilizando un argumento muy similar al que posteriormente utilizó Nietzsche, influido muy posiblemente por el propio Schopenhauer, a pesar de que el solitario de Sils-Maria no mencionó a Schopenhauer como pensador que hubiera influido de algún modo en su particular "descubrimiento" del eterno retorno.

La diferencia entre Schopenhauer y Nietzsche por lo que se refiere a su respectiva defensa de esta doctrina consiste en que Schopenhauer la defendió, pero le dio un valor muy secundario en el conjunto de sus escritos, mientras que Nietzsche la defendió, añadió las premisas que Schopenhauer había omitido, dejándolas implícitas, amplió los detalles de la argumentación que le conducía a esta doctrina y le concedió un valor especialmente importante, como pensamiento que aportaba un nuevo

argumento para la plena superación del nihilismo y para la exaltación del vitalismo.

En su mencionada obra Schopenhauer escribe:

> "Reconocerá su existencia como algo necesario quien considere que hasta el momento actual en el que existe ha transcurrido ya un tiempo infinito, y por lo tanto una infinidad de cambios, y no obstante ello, él existe: la serie entera de todos los estados posibles se ha agotado ya sin que haya podido suprimir su existencia. Si pudiera dejar de existir en algún momento, ya no existiría en este instante, pues la infinidad de tiempo pasado agotó ya todos los acontecimientos posibles dentro del tiempo, y nos garantiza que todo cuanto existe, existe necesariamente [...] Del hecho de que existimos se sigue que debemos existir siempre"[232].

El argumento de Schopenhauer es muy escueto, pero realmente centrado en las premisas que conducen a la conclusión del eterno retorno: Si el tiempo es eterno, si el Universo es limitado y si la serie de posibles acontecimientos diferentes es limitada, entonces todo lo existente ahora es lo mismo que ha existido siempre y lo mismo que volverá a existir infinitas veces en el proceso sin fin del eterno retorno de todas las cosas.

Las premisas que Schopenhauer omitió, seguramente por haberlas considerado evidentes, fueron, en primer lugar, la que considera que todos los sucesos se producen de manera necesaria y no azarosa; en segundo lugar, la que defiende el carácter limitado del conjunto de configuraciones posibles del Universo; y, en tercer lugar, la del carácter permanente de la energía que determina todas las formaciones posibles del Universo.

Sin embargo, tales premisas, aunque puedan parecer evidentes, son indemostrables. En relación con el carácter necesario de los sucesos, ya Hume había escrito: el hecho de que el Sol no

[232] A. Schopenhauer: O. c., II, cap. 41.

salga mañana no es contradictorio y, por ello mismo, el hecho de que salga mañana no es necesario. El sentido general de esta observación es que la necesidad, por lo que se refiere a los fenómenos naturales, no es demostrable.

Por lo que se refiere a la premisa relacionada con el supuesto carácter finito de las diversas configuraciones que pudiera adoptar el propio Universo, se trata igualmente de una premisa indemostrable, a la que se podría objetar que, aunque el Universo sea limitado, podría ser infinitamente divisible y en consecuencia, las combinaciones de partículas infinitésimas serían igualmente infinitas.

Y, respecto a la constancia de la energía, hay que decir que se trata de un "postulado" científico que parece estar de acuerdo con la realidad, pero que es igualmente indemostrable.

Teniendo en cuenta estas observaciones, no podría afirmarse como concluyente la doctrina del eterno retorno.

13.2. Nietzsche y el eterno retorno

Como ya he indicado, a pesar de la defensa tan clara de la doctrina del eterno retorno por parte de Schopenhauer, Nietzsche no la presentó como una doctrina que hubiera asumido por influencia de este gran pensador, a pesar de que había leído la obra cumbre del filósofo de Danzig más de diez años antes de que en 1881 dijera haber descubierto la verdad de esta teoría, sino que la presentó como si hubiera sido un descubrimiento personal, aunque al menos hizo referencia a la existencia de pensamientos similares en la filosofía estoica, influida a su vez por la de Heráclito de Éfeso[233].

[233] Escribe Nietzsche: "La doctrina del 'eterno retorno', es decir, del ciclo incondicional, infinitamente repetido, de todas las cosas: esta doctrina

Sin embargo, teniendo en cuenta su lectura del filósofo de Danzig, parece lógico que el ermitaño de Sils-Maria hubiera hecho alguna alusión a él cuando comenzó a referirse a esta doctrina. Tal vez no lo hizo porque hubiese olvidado su lectura acerca de esta doctrina en la obra de Schopenhauer o porque este filósofo no había sido el primer pensador que la defendió. También es posible que el hecho de que no hiciera ninguna alusión a Schopenhauer se debiera a que, aunque éste la había defendido antes, no le concedió la importancia que sí le dio Nietzsche y, por ello, tal vez no la desarrolló mediante consideraciones tan detalladas como las elaboradas por el propio Nietzsche. No obstante, el hecho de que el filósofo de Danzig la defendiera debió de ser un motivo especialmente importante que le impulsó a reflexionar sobre ella, quedando finalmente convencido de su valor.

A pesar de todo, resulta extraño que no mencionase en ningún momento a Schopenhauer, cuyo pensamiento tanto había influido en él respecto a su decisión de dedicarse a la Filosofía, y, posiblemente, como el autor que le impulsó a reflexionar acerca del valor de esta teoría, aceptándola finalmente.

La diferencia esencial entre los planteamientos anteriores acerca del eterno retorno y el de Nietzsche consiste en que en aquéllos no se intentó argumentar de modo riguroso y exhaustivo acerca de las bases racionales en su favor –con la excepción de Schopenhauer- y no se hizo hincapié en el aspecto que más interesaba a Nietzsche de dicha doctrina, que era el de la *eterna*

---

de Zaratustra *podría*, en definitiva, haber sido enseñada también por Heráclito. Al menos la Estoa, que ha heredado de Heráclito casi todas sus ideas fundamentales, conserva huellas de la misma" (*Ecce Homo*, 'El nacimiento de la tragedia', 3).

repetición de la vida personal -a la que Schopenhauer sí había aludido-.

Por otra parte, es evidente que Nietzsche ya conocía esta doctrina como consecuencia de sus amplios estudios del pensamiento griego, de manera que estos conocimientos debieron de influir igualmente en que reflexionase a fondo sobre ella.

Nietzsche presentó su argumentación en favor de esta doctrina mediante una serie de consideraciones racionales, al margen de que desde las exigencias de la metodología científica fueran insuficientes para concluir que dicha teoría tuviera un carácter rigurosamente científico, sobre todo porque no contaba -ni podía contar- con el apoyo de la verificación experimental, paso esencial y decisivo en la metodología científica. En diversos lugares de su obra -y en especial en sus fragmentos póstumos- Nietzsche, al igual que antes Schopenhauer, presentó la doctrina del *eterno retorno* desde una perspectiva meramente racional, que se sustentaba básicamente en las siguientes premisas:

1) El Universo es una *fuerza eternamente actuante*, en cuanto nada más existe por donde dicha fuerza pudiera perderse o en cuanto pudiera desaparecer.

2) El Universo es *limitado*

3) Por muy grande que sea la fuerza -o energía- en que consiste el Universo, *dicha energía* es *permanente*, de manera que, de acuerdo con el primer postulado de la Termodinámica, *ni se crea ni se destruye, sino que sólo se transforma.*

4) Los cambios que se producen en el Universo tienen carácter *necesario*, no azaroso.

5) El tiempo es *eterno*, sin principio ni fin.

A partir de tales premisas Nietzsche vino a *concluir* que, siendo limitadas las posibilidades combinatorias de dicha fuerza, energía o realidad última que constituye el Universo, y no

habiendo alcanzado *ya* un equilibrio final que hubiera determinado que dicho Universo pasara de un *constante devenir cambiante* a una *situación final estática*, puesto que la energía que constituye el Universo es constante y no se pierde, *tal devenir constante es la única realidad que cíclicamente repite infinitas veces las finitas combinaciones que pueden darse en él de conformidad con la cantidad limitada de energía -o de los elementos últimos*[234]*- que constituyen dicho Universo.*

Son muchas las ocasiones en que Nietzsche expone su doctrina del eterno retorno sin necesidad de acompañarla de los argumentos que en otras ocasiones presenta. Así, por ejemplo, en *Así habló Zaratustra*:

> "Ahora muero y desaparezco […] y dentro de un instante seré nada. Las almas son tan mortales como los cuerpos.
>
> Pero la cadena de causas de la que soy un eslabón volverá a producirse y me volverá a crear. Yo mismo formo parte de la serie de causas del eterno retorno.

[234] En realidad, no existen de forma separada esas "partículas últimas" de energía o materia en cuanto, como considera Nietzsche, el Universo es un todo compacto. La existencia de "elementos últimos separados" supondría la existencia de *límites* entre ellos, pero, como dijo ya Parménides, sólo el no-ser podría dividir al ser en partes realmente separadas, pero el no-ser, es decir, la nada, no existe y, en consecuencia, no puede haber "partículas últimas de energía" como *realidades separadas* unas de otras, aunque podamos hablar de ellas de manera convencional. Además, en relación con tales "elementos últimos" siempre se podría suponer, al menos en teoría, la existencia de un *elemento inferior* -por ejemplo, "la mitad de un elemento último"-, al igual que sucede en la aritmética, donde podemos dividir la unidad de manera indefinida sin alcanzar nunca "el número mínimo posible". Y así, podría pensarse que, si todo lo energético-material es extenso y todo lo extenso es infinitamente divisible, entonces todo lo energético-material es infinitamente divisible -al menos en teoría-. Esta consideración podría representar una refutación de la doctrina del eterno retorno en cuanto implicaría la posibilidad teórica de *infinitas combinaciones* de las *infinitas partículas infinitésimas* del Universo.

> Yo volveré, con este sol, con esta tierra, con este águila, con esta serpiente, y *no* a una vida nueva, o mejor, o semejante: volveré eternamente a esta misma vida, idéntica, en lo más grande y en lo más pequeño, para enseñar de nuevo el eterno retorno de todas las cosas…"[235].

Nietzsche contó con esta doctrina como una importante ayuda para superar el *nihilismo* de manera definitiva, superación que, al parecer, no se había producido plenamente mediante los argumentos proporcionados por las doctrinas anteriormente consideradas –como la del carácter unitario-dionisíaco de la realidad, la de la actividad intelectual tratando de comprender la realidad o la de la *transfiguración estética* de la realidad, tan importantes para la superación del nihilismo a lo largo de su evolución filosófica-. Y así, a pesar de que en diversos momentos juzgó que los argumentos indicados servían realmente para superar el nihilismo, teniendo un valor fundamental para alcanzar una visión positiva de la vida, sin embargo, el carácter *limitado* de ésta representaba un grave inconveniente que le impedía afirmar de forma tajante e inequívoca tal valoración positiva, ya que la muerte individual representaba la desaparición de la identidad personal, y, por ello, todas las soluciones anteriores para superar el nihilismo, inicialmente acogidas con entusiasmo, tal vez por este motivo se le mostraron finalmente como insuficientes. Nietzsche no sugirió en ningún momento que hubiera adoptado la doctrina del eterno retorno *para* superar la insuficiencia de los argumentos anteriormente utilizados para superar el nihilismo, pero es evidente que esta doctrina le sirvió de hecho para esta finalidad y que, incluso, la necesidad de superar el nihilismo pudo haber influido en él en cierta medida a la hora de valorar la doctrina del eterno retorno como mucho más evi-

[235] Z, III, "El convaleciente", II.

dente y cierta de lo que un riguroso análisis racional hubiera podido mostrarle.

En cualquier caso, sólo mediante la doctrina del *eterno retorno* conseguía por fin la superación definitiva del nihilismo en cuanto confería a la vida humana un valor eterno, ya que ninguno de sus aspectos se iba a perder para siempre, sino que todo estaba destinado a su *eterna recuperación*: Todos los fenómenos que se habían producido a lo largo del tiempo eran ya la repetición de una serie idéntica de fenómenos que se habían producido infinitas veces en los infinitos ciclos anteriores del eterno retorno y que debían seguir repitiéndose infinitas veces, en cuanto la energía o la fuerza determinante de los cambios del Universo no se perdía, pues nada existía fuera del Universo por donde dicha energía pudiera perderse, de manera que *el Universo era una máquina perfecta de movimiento perpetuo*, y, además, el tiempo en el que dicha fuerza actuaba era real y eterno, sin comienzo ni fin.

13.3. Argumentos en favor del *eterno retorno*

Son numerosas las ocasiones en que Nietzsche expone sus pensamientos acerca del eterno retorno, pero resulta especialmente claro el siguiente texto, perteneciente a los fragmentos póstumos:

> "La cantidad de la fuerza del universo es *limitada*, no 'infinita' [...] En consecuencia, el número de situaciones, transformaciones, combinaciones y desarrollos de dicha fuerza será ciertamente enorme y en la práctica *'inconmensurable'*, pero en todo caso también limitado, no infinito. Mas si el tiempo en que el universo ejerce su fuerza es probablemente infinito, es decir, si la fuerza es eternamente igual y actúa eternamente: —hasta este momento, ha transcurrido ya una infinitud, es decir, han tenido

> que *darse* ya todos los desarrollos posibles. *En consecuencia*, el desarrollo actual ¡tiene que ser una repetición, y lo mismo el que dejó su lugar a éste y el que siga a éste y los anteriores y los posteriores! Todo se ha dado ya innumerables veces, por cuanto la situación global de las fuerzas siempre retorna"[236].

Esta argumentación no es concluyente en sentido estricto, en cuanto hay en él una premisa con valor condicional, la que dice "si la fuerza es eternamente igual y actúa eternamente", en la que sobraría la conjunción condicional "si". No obstante, Nietzsche asume en muchos otros momentos lo que aquí aparece sólo como una hipótesis.

Indica además que esta repetición cíclica tiene como condición *el carácter limitado del componente último del Universo*, puesto que, si fuera ilimitado, aunque el tiempo también lo fuera, admitiría entonces infinitas variaciones; y, como el ermitaño de Sils-Maria rechaza la hipótesis de que dicho componente último o el propio Universo tenga una dimensión infinita, por lo mismo considera que las combinaciones o manifestaciones de dicha fuerza no pueden ser infinitas. Es decir, en cuanto las posibles distribuciones de fuerza del Universo deben ser limitadas, a pesar de lo impensable que resulte su magnitud, y en cuanto de acuerdo con el primer postulado de la Termodinámica la energía se mantiene constante -ni se crea ni se destruye-, debe llegar un momento en el que se agoten las diversas configuraciones a que da lugar su actuación. Asumiendo además que el tiempo es infinito y que los cambios que en él se producen están presididos por la *necesidad*, a partir de ahí Nietzsche dedujo, al igual que antes Schopenhauer, que cualquier disposición del Universo en todas y en cada una de sus partes se había producido infinitas

[236] FP II, Primavera - Otoño de 1881, 11 [202]. Se trata de un fragmento muy similar al argumento de Schopenhauer antes citado, aunque más adornado desde un punto de vista literario.

veces en el pasado y seguiría repitiéndose infinitas veces en el futuro.

Una posible objeción a este punto de vista consiste en que Nietzsche no se planteó la cuestión de si la fuerza o la energía, o las partículas últimas que constituyen el Universo podrían ser infinitamente divisibles, pues en este último caso, aunque el conjunto total de la energía fuera limitado, sus posibilidades combinatorias, relacionadas con esas "*infinitésimas* 'partículas' de energía"[237], serían igualmente infinitas, por lo que admitirían infinitas combinaciones y, en consecuencia, tales posibilidades refutarían la doctrina del eterno retorno.

Por otra parte, a lo largo de estas reflexiones Nietzsche consideró que sólo desde la hipótesis falsa de la existencia de un *espacio infinito* podría pensarse como alternativa a la doctrina del *eterno retorno* la disolución progresiva de la fuerza del Universo como consecuencia de su dispersión o rarefacción en dicho espacio supuestamente ilimitado. Escribe en este sentido:

> "Sólo en la hipótesis errónea de un espacio infinito, en el que la fuerza por así decirlo se volatiliza, el último estado es improductivo, muerto"[238].

Pero ya en otro momento, de acuerdo con los planteamientos kantianos, el ermitaño de Sils-Maria había negado de manera razonable el carácter *real* del *espacio* como existente en sí mismo junto a las realidades materiales y como "recipiente" suyo y, en consecuencia, había negado con mayor motivo la existencia

[237] En nota anterior he explicado que en realidad y dado que el Universo es un todo compacto, hay que matizar que esas "partículas últimas de energía" no pueden existir como unidades *separadas* en sentido estricto, aunque sí podamos pensar como algo lógico en la divisibilidad infinita del Universo -al menos como posibilidad teórica- del mismo modo que pensamos en la divisibilidad infinita de la unidad aritmética.

[238] FP III, Julio-Agosto de 1882, 1 [27].

de *un espacio infinito* sin contenido o de un espacio que no fuera otra cosa que la *espacialidad* de *algo* que no era *espacio*[239] -del mismo modo que el color es color de *algo* que es coloreado, sin que el color tenga una entidad propia independiente-.

Por ello mismo, las consideraciones de Nietzsche, adoptando una perspectiva similar a la de Kant por lo que se refiere a su interpretación del espacio, tenían pleno sentido:

> "El espacio es, como la materia, una forma subjetiva. No el tiempo"[240].

Teniendo en cuenta estas reflexiones y tal vez inspirado en Schopenhauer, Nietzsche concluyó considerando que

> "Si el mundo tuviera una *meta*, ya se habría alcanzado: si hubiera para él un *estado final* […], ya se habría igualmente alcanzado. Si fuera capaz de perseverar y fijarse, si en su curso hubiera siquiera un solo momento de "ser"[241] en sentido estricto, no podría haber ya devenir"[242],

pues, evidentemente, a lo largo de un tiempo *infinito*, cualquier posible meta *ya* se habría alcanzado.

---

[239] Posiblemente, en relación con el concepto de "espacio" el lenguaje induce a confusión: Si en lugar de hablar del "espacio" como *sustantivo* -o como *sustancia*- hablásemos del carácter *espacial* de cualquier realidad, entendiendo la espacialidad como una *cualidad*, que, al igual que el color, hiciera referencia al modo de ser de *algo*, sería más fácil comprender que, del mismo modo que no existe el *color en sí* sino que es una propiedad asociada a nuestra percepción de las *cosas*, tampoco existe el espacio como una realidad en sí misma sino sólo como una propiedad de esas mismas cosas o del Universo en cuanto tal, y, en consecuencia, considerar -al estilo de Newton- que el Universo esté incluido y rodeado por un espacio infinito y existente en sí mismo sería un error.

[240] FP III, Julio-Agosto de 1882, 1 [3].

[241] "Ser" en el sentido que tiene este concepto en Parménides, como realidad única, eterna, homogénea, permanente e inmóvil.

[242] FP II, Primavera-Otoño de 1881, 11 [292].

Ahora bien, en cuanto esto último no ha sucedido, de manera que el Universo no se ha paralizado, sino que sigue en constante movimiento, y, en cuanto las posibilidades combinatorias de su propia estructura sean limitadas, ello significaría que cualquier disposición del Universo sería la repetición de otra que ya se habría dado anteriormente y que volverá a darse infinitas veces. En consecuencia, Nietzsche concluye afirmando el eterno retorno de todas las cosas:

> "Si alguna vez, cuando fuera, se hubiera alcanzado el equilibrio de fuerzas, aún duraría [...] Si el equilibrio fuera posible, tendría que haber sobrevenido ya. —Y si el estado actual ya fue, entonces también el que dejó su lugar a éste y el estado anterior —de donde se deduce que *existió* también una segunda y una tercera vez, etc. —del mismo modo que volverá a existir una segunda y una tercera vez —innumerables veces hacia adelante —y hacia atrás. Es decir, todo devenir se mueve en la repetición de un número determinado de estados completamente iguales"[243].

A estas consideraciones añade otras similares, aunque dichas de manera más concisa, como la siguiente:

> "Que una situación de equilibrio no se alcance nunca demuestra que no es posible"[244].

Pues, efectivamente, no tendría sentido considerar algo como *posible,* si a lo largo de un tiempo *infinito* no llegase a *realizarse*, y, por ello, si el Universo hubiera podido detenerse

[243] FP II, Primavera-Otoño de 1881 11 [245]. Un pasaje similar, pero escrito en 1888, dice: "Si el mundo pudiese en absoluto entumecerse, desecarse, perecer, convertirse en *nada*, o si pudiera alcanzar un estado de equilibrio, o si tuviera en absoluto cualquier meta que incluyese en sí la duración, la invariabilidad, el de-una-vez-por-todas (en pocas palabras, hablando metafísicamente: si el devenir *pudiera* desembocar en el ser [como ser permanente] o en la nada), entonces este estado tendría que haberse alcanzado" (FP IV, Primavera de 1888, 14 [188]).

[244] FP III, Mayo - Julio de 1885, 35[54].

para inmovilizarse definitivamente, tal posibilidad se habría cumplido ya a lo largo de ese tiempo infinito. Pero, como tal situación de "muerte cósmica" no se ha producido, eso demostraría que la inmovilización del Universo no es posible, lo cual parece abrir el camino para considerar que la doctrina del eterno retorno sería verosímil, al menos en relación con el argumento anterior.

En consecuencia, frente a la interpretación del Universo como una realidad existente con infinitas posibilidades combinatorias o simplemente dependientes de la voluntad de un misterioso ser ajeno al Universo, propia de quien imagina…

> …"que en alguna parte 'vive todavía el viejo Dios' "[245]…

…dirigiendo el Universo, considera Nietzsche que

> "todo el devenir consiste en la repetición de un número finito de estados absolutamente idénticos entre sí"[246],

puesto que…

> …"al mundo le falta la facultad de producir eterna novedad"[247],

lo cual equivale a rechazar la idea de que el Universo sea una realidad en constante proceso de creación –en cuanto *crear* equivaldría a producir *algo* a partir de *nada*, olvidando que "de la nada, nada se hace" ("ex nihilo nihil fit")-. Este último punto de vista representaría un intento de impedir que el Universo quedase atrapado por aquel proceso circular eterno, de manera que continuamente siguiera dando lugar a posibilidades combinatorias infinitas y absolutamente nuevas. Pero la idea de una creación continua a partir de la nada choca contra la razón -y contra

[245] VP, parág. 685, Obras Completas, IV, Ed. Prestigio.
[246] VP, II, 324. Ed. Aguilar.
[247] VP, II, 330. Ed. Aguilar.

el principio científico según el cual "la materia -o la energía- ni se crea ni se destruye, sólo se trasforma".

13.4. El *eterno retorno* y el nihilismo

En relación con el nihilismo la valoración que hace Nietzsche del eterno retorno no es la misma cuando trata esta cuestión en *La gaya ciencia*, donde considera que la valoración positiva o negativa de la vida podría depender de cómo hubiera transcurrido la vida de cada persona, que cuando la trata en *Así habló Zaratustra*, donde valora positivamente el eterno retorno en todos los casos, a pesar de la posibilidad de que la vida hubiese transcurrido como una experiencia negativa, por lo que su eterna repetición difícilmente podría verse como un regalo apetecible.

Presento a continuación ambos planteamientos:

1) En *La gaya ciencia* el *eterno retorno* podría conducir a la desesperación a aquél que, habiendo vivido una serie insoportable de experiencias negativas, llegase a tomar conciencia de su constante y eterna repetición, mientras que podría ser aceptado y amado con entusiasmo por aquél que realmente hubiese tenido una larga serie de experiencias gratificantes.

No obstante, Nietzsche no llega a pronunciarse en ningún caso de manera negativa en contra de la vida, sino que sólo llega a manifestar algunas dudas, dependiendo del amor a la vida que cada uno sintiera, a pesar de los males que hubieran podido rodearla:

> "¿Qué ocurriría si día y noche te persiguiese un demonio en la más solitaria de las soledades diciéndote: 'Esta vida, tal como al presente la vives, tal como la has vivido, tendrás que vivirla otra vez y otras innumerables veces, y en ella nada habrá de nuevo; al contrario, cada dolor y cada alegría, cada pensamiento y cada suspiro, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño de

> tu vida, se reproducirán para ti, por el mismo orden y en la misma sucesión; también aquella araña y aquel rayo de luna, también este instante, también yo? El eterno reloj de arena de la existencia será vuelto de nuevo y con él tú, polvo del polvo' ". ¿No te arrojarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te hablaba? ¿O habrías vivido el prodigioso instante en que podrías contestarle: «¡Eres un dios! ¡Jamás oí lenguaje más divino!» Si este pensamiento arraigase en ti, tal como eres, tal vez te transformaría, pero acaso te aniquilara la pregunta: «¿Quieres que esto se repita una e innumerables veces» ¡Pesaría con formidable peso sobre tus actos, en todo y por todo! ¡Cuánto necesitarías amar entonces la vida y amarte a ti mismo para no desear otra cosa que esta suprema y eterna confirmación!"[248].

2) Más adelante, en *Así habló Zaratustra* el *eterno retorno* se muestra desde una *perspectiva* más *rotundamente positiva*, a pesar de los sufrimientos que la hayan podido acompañar, aunque Nietzsche sigue admitiendo de algún modo que es la vida en sí misma, tal como haya transcurrido, la que determina que podamos amar o no su eterna repetición. Escribe en este sentido:

> "Ahora me muero y extingo y al instante seré una nada [...] Mas retorna el nudo de causas de que estoy prendido; ¡este nudo me volverá a crear! Yo mismo figuro entre las causas del eterno retorno.
> Retornaré junto con este Sol, esta tierra, este águila y esta serpiente —*no* a nueva vida, no a mejor vida ni vida por el estilo; —retornaré eternamente a esta misma vida, en lo más grande y también en lo más insignificante, para que enseñe de nuevo el eterno retorno de todas las cosas"[249].

El hombre que sea capaz de decir *sí* a la vida, aunque sólo sea por un instante, habrá dicho *sí* al *eterno retorno*, pues la afirmación de cualquier *instante* implica la aceptación de todos, en

[248] GC, IV *Sanctus Januarius*, parág. 341.
[249] Z, III, "El convaleciente".

cuanto todos y cada uno son condiciones *necesarias* para la aparición de ése que hemos amado hasta el punto de compensar y redimir el carácter negativo de los demás.

Alguien podría responder que, aunque ha amado determinados momentos de la vida de manera realmente sublime, sin embargo no ama la vida en su conjunto. La respuesta de Nietzsche sería: Amar cualquier instante de la vida implica amar el conjunto de condiciones que lo han hecho posible, de manera que, si no aceptas tales condiciones, tu amor por esos instantes tan especiales no es suficientemente grande. Escribe Nietzsche:

> "¿Alguna vez dijisteis *sí* a un gozo? Oh, amigos míos, entonces también dijisteis *sí* a *toda* pena. Todas las cosas están entrelazadas, entretejidas por el amor; —...Si alguna vez lo deseasteis todo otra vez, todo eterno, todo entrelazado, entretejido por el amor, oh, entonces *amasteis* el mundo.
>
> -Eternos, amadlo eternamente, y también a la pena decid: '¡Vete, pero retorna!' *Pues todo gozo quiere —eternidad*"[250].

Por cierto, textos como éste demuestran claramente el error de *G. Deleuze* al interpretar que el *eterno retorno* tenía un carácter *selectivo*, considerando de manera sorprendente que este ciclo

> "debe ser comparado a una rueda; pero el movimiento de la rueda está dotado de un poder centrífugo que rechaza todo lo negativo"[251],

pues tanto en *La gaya ciencia* como en *Así habló Zara-tustra* Nietzsche sostiene de forma inequívoca que el *Eterno Retorno* es *eterno retorno de lo mismo*, de la misma vida, tanto en sus

[250] Z, IV, "La canción ebria".

[251] G. Deleuze: *"*...doit être comparé à une roue; mais le mouvement de la roue est doué d'un pouvoir centrifuge, qui chasse tout le négatif" (*Nietzsche,* P.U.F., París, 1965, p. 32-36).

aspectos positivos como en los negativos, aceptando de forma explícita la

> "¡Eternidad de alegría y dolor!"[252],

de manera que

> "desear que se repita una sola vivencia implica desear que se repitan todas"[253],

por cuanto todo está encadenado necesariamente y, por tanto, la repetición de cualquier instante sólo es posible a partir de la repetición de todos.

Desde la doctrina del *eterno retorno* el *individuo* queda *recuperado* como tal para toda la eternidad, a diferencia de lo que sucedía con el universo dionisiaco de *El origen de la tragedia*, donde con la muerte el individuo perdía definitivamente su identidad y se fusionaba con el Todo.

Por ello, ante el pensamiento de que eternamente hemos vivido y de que eternamente deberemos vivir la misma vida, exhorta Nietzsche a que, sin pensar en el fatalismo que supone la idea de que nuestro presente y nuestro futuro están ya decididos por cómo hayamos vivido nuestras infinitas vidas anteriores, amemos la vida, con su mezcla de placer y dolor, y tratemos de vivir como si ésta fuera nuestra primera vida.

A la exhortación de Nietzsche tal vez podría objetarse que, si la vida es una simple repetición de infinitas vidas anteriores *idénticas* a ésta, no tendría sentido plantearnos *modificar lo que*

---

[252] Z, III, "El segundo canto de la danza", III.

[253] ID, V, parág. 2636. Esta consideración de Nietzsche tiene bastante similitud con la de Dostoievski cuando en *El idiota* se refiere a las reflexiones de un epiléptico momentos antes de sufrir un ataque. Se trata de momentos de tan sublime plenitud y felicidad que, según el autor –que era epiléptico-, compensarían el sufrimiento de toda una vida.

ya no tiene remedio. Por su parte, el solitario de Sils-Maria habría podido replicar a esta objeción:

—En cuanto desconoces cómo transcurrió la serie infinita de tus vidas pasadas, sólo puedes pensar en la actual, y en este sentido mi exhortación mantiene su valor: Actúa como si ésta fuera tu primera vida y vívela plenamente porque todas las demás serán idénticas a la que ahora vivas.

Puede parecer que en esos momentos Nietzsche no estaba pensando en la serie de personas que han estado viviendo una vida miserable, en medio de enfermedades terribles y de sufrimientos insoportables, pues no es probable que esas personas hubieran deseado "vivir otra vez y vivir del mismo modo eternamente". Sin embargo, su caso particular debió de ser excepcional, pues a pesar de que su vida estuvo colmada de insoportables y continuos sufrimientos que culminaron en la locura, en una carta a H. Köselitz del año 1882 le expuso su amor incondicional a la vida, por encima y más allá de todo goce y dolor:

> "Sin duda — así el amigo ama al amigo ¡como yo te amo, vida llena de enigmas! Que haya exultado o haya llorado en ti, dolor o dicha me hayas dado, te amo con tu felicidad y tu dolor, y si tienes que destruirme, me arrancaré a mí mismo con dolor de tu abrazo, como el amigo, del pecho del amigo.
>
> ¡Con toda mi fuerza te estrecho!
>
> ¡Deja que tus llamas prendan mi espíritu, y que en el ardor de la lucha encuentre la solución al enigma de tu ser! Milenios por pensar y por vivir cólmalos de tu plenitud, —cuando ya no tengas más felicidad que darme, ¡ea! — dame tu tormento"[254].

[254] CO IV 295. *A Heinrich Köselitz en Venecia*[795]. <Naumburg, 1 de septiembre de 1882>.

13.5. El Eterno Retorno y la superación del nihilismo

Como ya he señalado antes, en *El origen de la tragedia* la valoración del *arte* como medio para superar el nihilismo fue absoluta, a pesar de que en aquellos momentos lo entendió también como una actividad "metafísica" que propiciaba el *conocimiento* de la realidad dionisiaca, mediante la cual el hombre tomaba conciencia del *carácter unitario de la realidad*. La conciencia de formar parte del Universo como un Todo del que hemos emergido como unidades fragmentadas y al que con la muerte regresamos aparece aquí por sí misma como justificación suficiente del sentido positivo de la vida. Tal *sentido de la vida* procede de la toma de conciencia de que la muerte sólo representa el fin de la vida individual apolínea que tiene carácter ilusorio, y del conocimiento de que pertenecemos al todo dionisíaco del Universo, de manera que la muerte sólo significa nuestra reintegración en ese Todo para dar paso a nuevas manifestaciones vitales. Por ello, la angustia ante la perspectiva de la desaparición del ser individual como consecuencia de la muerte debía desaparecer ante la consideración de que dicho *ser individual* era sólo una ilusión y de que el auténtico ser se encontraba en el ser del Universo como totalidad unitaria de la que toda formación aparentemente individual formaba parte. En consecuencia, en esos momentos Nietzsche entiende que en las intuiciones mistéricas se da…

> …"el conocimiento básico de la unidad de todo lo existente, la consideración de la individuación como razón primordial del mal, el arte como esperanza alborozada de que podrá ser rota la cadena de la individuación, como vislumbre de la unidad restaurada"[255].

[255] OT, cap. 10.

Por su parte, el conocimiento del eterno retorno, en cuanto conciencia de la eternidad de la propia vida individual, le sirvió para este mismo fin, aunque siempre apoyado en las *ilusiones del arte* por su capacidad mágica de transfigurar la vida confiriéndole un valor pleno como consecuencia de su carácter eterno. Y así, mientras en *El origen de la tragedia* la reconciliación con la vida proviene de la conciencia de la unidad de lo apolíneo con lo dionisiaco, del individuo con el Todo, atendiendo al hecho de que es ese todo dionisíaco el que se encuentra en posesión de la vida eterna, el eterno retorno implica que el Todo existirá eternamente, pero, sobre todo, que el propio individuo revivirá eternamente.

Esta consideración pudo ayudar a Nietzsche a interesarse por este cambio de perspectiva: Llegó un momento en que el sentimiento de la unidad del ser humano con el Todo pudo resultarle insuficiente para superar el nihilismo, en cuanto desde tal planteamiento la propia identidad individual se perdía con la muerte. No obstante, en el momento en que escribió *El origen de la tragedia* se había conformado con aquella solución que le pareció hallar en la *tragedia griega*, en cuanto no había encontrado otra mejor al problema que se le había planteado cuando reflexionaba acerca de la caducidad de todo lo que emprendemos y del propio ser, siendo consciente de que la muerte representaba la aniquilación de cualquier manifestación fragmentada respecto al Todo.

Sin embargo, el eterno retorno implicaba, por el contrario, que la propia individualidad quedaba a salvo ¡para siempre! en cuanto suponía la repetición eterna de todos los fenómenos y, por lo tanto, también de la propia vida a lo largo de ciclos eternos.

Ahora bien, aunque Nietzsche valora el eterno retorno como un medio especialmente importante para la superación del nihilismo, advierte sin embargo de que este proceso circular tenía el peligro de que, si el contenido de la vida había sido especialmente cruel y lleno de sufrimiento, en tal caso sólo podía significar la cruel repetición eterna de ese mismo martirio. Ante esta posibilidad tan poco deseable, ¿había alguna otra de seguir valorando positivamente la vida para aquellas personas cuyos días hubieran transcurrido en medio del sufrimiento? Parece que desde la perspectiva de Nietzsche sí la había. Y evidentemente se encontraba nuevamente en el *arte*, en la *recreación estética* de la realidad, pues, en efecto, Nietzsche en ningún momento prescindió de la importancia del arte como fuerza *transfiguradora*, y, por ello, si en *El origen de la tragedia* había escrito

> "la vida sólo es posible gracias a las *ilusiones del arte*"[256],

en sus escritos acerca de *la voluntad de poder* siguió afirmando de manera rotunda e inequívoca:

> "el arte es esencialmente *afirmación, bendición, divinización de la existencia...*"[257].

Estas palabras, en cuanto fueron escritas en los últimos años o meses de su vida lúcida y son posteriores al momento en que comenzó a hablar del *eterno retorno*, representan una prueba clara de que *el arte fue para Nietzsche el valor supremo*, *por encima incluso del valor que concedió al eterno retorno*, en cuanto esta doctrina no podía ser plenamente adecuada como liberadora del nihilismo no sólo porque podía ser una teoría dudosa -como al parecer lo fue para el propio Nietzsche en determinados momentos- sino también y sobre todo porque la

[256] OT, cap. 20.
[257] FP IV, Primavera de 1888, 14 [47].

vida, para poder ser valorada positivamente, no sólo requería de su eterna repetición sino especialmente de un contenido valioso por sí mismo o como consecuencia de su transfiguración estética, ya que, por sí misma, vista sólo desde el prisma de la veracidad y no desde las "ilusiones" –o mentiras- del arte, *carecía de sentido*. Por ello, en relación con esta cuestión escribió:

> "…sólo hay un único mundo, y ése es falso, cruel, contradictorio, seductor, carente de sentido […] *Nosotros necesitamos la mentira* para vencer esa realidad, esa "verdad", esto es, para *vivir...* Que la mentira es necesaria para vivir, esto incluso forma parte de ese carácter temible problemático de la existencia [...] *El arte y nada más que el arte. El arte es el gran posibilitador de la vida, el gran seductor para la vida, el gran estimulante para vivir...*"[258].

Además, si bien para Nietzsche la doctrina del *eterno retorno* fue realmente importante para alcanzar una valoración positiva de la vida, en cuanto desde esa doctrina el individuo quedaba recuperado para siempre, no obstante, conviene no perder de vista que ya desde el principio de su labor filosófica su postura fue la de una *constante afirmación del valor de la vida* sin necesidad de apoyarse en tal doctrina, pero sí y casi siempre apoyado en el *valor del arte*, tal como se ha podido ver cuando en *La gaya ciencia* condicionaba la aceptación optimista del *eterno retorno* a la *previa existencia de amor a la vida.* Y, por ello, escribió en esta obra:

> "¡Cuánto necesitarías amar entonces la vida y amarte a ti mismo para no desear otra cosa que esta suprema y eterna confirmación!"[259].

[258] FP IV, Noviembre de 1887 - Marzo de 1888, 11 [415]. La cursiva es mía.

[259] GC, parág. 341.

Es decir, que no se trata de que se ame la vida como consecuencia del conocimiento de su eterna repetición, sino que, por el contrario, *es el previo amor a la vida por ella misma o por su transfiguración estética lo que da sentido al deseo de su "suprema y eterna confirmación".*

Sin embargo y a pesar de su valoración suprema del arte en todos los momentos de su producción filosófica, en *Así habló Zaratustra* Nietzsche llegó a valorar el eterno retorno de manera absoluta e independiente, como si en esos momentos lo que quisiera expresar con el mayor júbilo fuera precisamente que su amor a la vida se intensificaba de manera fabulosa gracias al conocimiento de su eterna repetición, al margen de cómo hubiese sido el contenido de cada acontecimiento, agradable o desagradable, feliz o desdichado, y a pesar de que el ermitaño de Sils-Maria siguió comprendiendo que habría personas para quienes la vida no sería deseable en absoluto, por lo que mucho menos su eterna repetición.

Tal valoración de la vida aparece plasmada con una extraordinaria sensibilidad poética en esa obra, y es muy posible que esa misma fusión entre el *conocimiento* del eterno retorno y la *plasmación artístico-literaria* de tal conocimiento fuese lo que le llevó a pensar que el amor al eterno retorno surgía precisamente de esa fusión entre tal conocimiento y la capacidad de transfigurar la realidad por medio del arte a fin de que la vida adquiriese para siempre un valor positivo y de ese modo el nihilismo quedase definitivamente superado.

En efecto, en *Así habló Zaratustra*, a través de la ficción de *Zaratustra*, Nietzsche se dirige a la *Vida* como al ser amado en quien encuentra esa mezcla de cualidades antitéticas que a la vez provocan el deseo y el temor, la atracción y la aversión, siendo causa, por ello mismo, de una seducción a la que no pue-

de sustraerse quien está enamorado de ella. Esa pasión por la Vida se presenta unida al conocimiento del gran secreto, el secreto del eterno retorno, que implica la felicidad de saber que la unión con la amada, la Vida, durará eternamente.

En este sentido, dirigiéndose a la "Vida", escribe Nietzsche:

> "Te temo cuando estás cerca, te amo cuando estás lejos, tu huida me atrae y tu persecución me detiene: yo sufro, mas ¿qué no habré sufrido, gustoso, por ti?
>
> Por ti, cuya frialdad enardece, cuyo odio seduce, cuya huida aprisiona, cuya burla conmueve.
>
> ¿Quién no te odiaría, oh, gran atadora y envolvedora, seductora, buscadora, descubridora? ¿Quién no te amaría, pecadora, inocente, impaciente, rauda como el viento, de ojos infantiles?
>
> ¿Hacia dónde me arrastras ahora, criatura portentosa, niño travieso, indómito prodigio? ¡Y otra vez ahora huyes de mí, dulce presa y niño ingrato!
>
> [...]
>
> ¡Quisiera recorrer contigo caminos placenteros!
>
> ¡Senderos del amor, a través de silenciosas y multicolores espesuras, o a lo largo del lago, donde danzan y nadan pececillos dorados!"
>
> [...]
>
> Entonces la vida [...] me respondió así:
>
> «[...] ¡Oh Zaratustra! Tú no me eres bastante fiel. Estás muy lejos de amarme tanto como pregonas: Sé que piensas abandonarme pronto [...]»
>
> «Sí –respondí vacilante-, pero tú también sabes esto». Y le susurré algo al oído, entre los mechones de sus cabellos alborotados, amarillentos y locos.
>
> «¡Lo sabes, oh, Zaratustra! ¡Eso nadie lo sabe...!»
>
> Entonces nos miramos uno a otro, y extendimos la mirada por el verde prado, por donde empezaba a correr el fresco atardecer, y lloramos juntos. Entonces, sin embargo, la vida me

> resultó más querida que lo que jamás me lo había sido mi sabiduría"[260].

Resulta evidente que *eso que nadie sabe* no es otra cosa que el secreto de la *eternidad de la Vida,* el secreto del *eterno retorno*, doctrina que implica que en realidad *el abandono de la vida es sólo aparente*, puesto que, además, la idea de que habrá de transcurrir una interminable espera hasta que nuevamente se produzca el reencuentro con la Vida es un espejismo pesimista que no tiene ningún valor, pues del mismo modo que entre el momento en que al comenzar a dormir perdemos la consciencia y el momento en que al despertar la recobramos *no somos conscientes* del tiempo transcurrido, de manera que parece existir una completa continuidad entre los momentos anterior y posterior al del sueño, asimismo entre el final de la vida y el retorno de la nueva vida existiría esa misma continuidad, de manera que nadie puede desesperarse a lo largo de esos largos eones de inconsciencia, pensando en el tiempo que habrá de transcurrir durante su no-existencia por muy largo que éste sea. Por ello, escribe:

> "Creéis que faltará mucho para que llegue la hora de vuestro renacimiento —pero ¡no os engañéis! Entre el postrer instante de conciencia y la primera claridad de la nueva vida no media 'ningún tiempo' —el intervalo pasa con la velocidad del rayo, aunque seres vivientes podrían, ni siquiera podrían, medirlo en términos de billones de años. ¡La intemporalidad se compagina con la sucesión en cuanto no esté de por medio el intelecto!"[261].

En definitiva y en relación con su valoración positiva de la vida Nietzsche tuvo que seguir recurriendo a la consideración de ésta como *juego*, como *arte* y como *ilusión transfiguradora,* en

[260] Z*,* III, "El segundo canto de la danza" (I-II).
[261] ID*,* parág. 2675. Obras completas V, Ed. Prestigio, Barcelona, 1970.

cuanto pudo ver en la vida, al igual que en el juego del niño, una finalidad *inmanente*, valiosa por ella misma y sin que su repetición perpetua tuviese que presentarse como angustiosa y absurda, pues, desde el momento en que el hombre tomaba conciencia de la existencia simultánea de la *voluntad de poder* y del *eterno retorno*, tenía que ser igualmente consciente de la falta de *trascendencia* de cualquier finalidad que se propusiera, puesto que todo estaba destinado a su destrucción, aunque también a su eterna repetición. Y tenía que ser igualmente consciente de que *el devenir*, dinámico, no podía transformarse en *ser*, estático, inmóvil, muerto, o, lo que viene a ser lo mismo, de que no existía un fin realmente definitivo.

13.6. La inocencia del devenir

El *eterno retorno*, en cuanto tiene como uno de sus supuestos el carácter *necesario* de todo lo que sucede, tiene un significado especial por lo que se refiere a la argumentación de Nietzsche en favor de la *inocencia del devenir* y de la consideración de la realidad en cuanto situada *más allá del bien y del mal*, y, por ello mismo, al margen de interpretaciones morales, de manera que, según Nietzsche, el hecho de *reprobar* cualquier aspecto de la realidad implicaría la reprobación de todo aquello que fuera condición o consecuencia de la realidad reprobada; pero, en cuanto ese *todo* sería *el conjunto de la realidad*, la consecuencia última de tal reprobación sería la *reprobación de aquella primera reprobación* en cuanto ésta sería uno más de los diversos aspectos del conjunto de la realidad. Por ello, la consecuencia de la segunda reprobación sería la *valoración positiva de toda la realidad*. Escribe en este sentido:

> "Nada de lo que acaece puede ser en sí reprobable; [...] toda vez que todo va de tal modo ligado a todo que querer excluir algo equivale a excluirlo todo. Un acto reprobable significa que el mundo entero está reprobado [...].
>
> Y en el mundo reprobado hasta el reprobar sería reprobable [...] Y la consecuencia de tal mentalidad que todo lo reprueba sería una práctica que todo lo afirma [...] Si el devenir es un inmenso ciclo, todo es de igual valor, eterno y necesario"[262].

Estas reflexiones podrían resumirse en la consideración de que, en cuanto todos los sucesos están encadenados por la necesidad, ninguna reprobación de cualquier aspecto de la realidad tiene sentido, en cuanto la reprobación de uno cualquiera implicaría la reprobación del Universo en su totalidad por la absoluta interconexión de todos los fenómenos, y, como es lógico, tal reprobación absoluta incluiría la reprobación de aquella reprobación inicial como parte de ese todo y, en consecuencia, la valoración positiva del Todo.

Sin embargo…

13.6.1. La "paradoja de Nietzsche"

Sin embargo, tal valoración positiva del Todo implica una valoración positiva de aquella reprobación inicial -en cuanto es parte de ese Todo-, pero tal valoración positiva de la reprobación inicial implica a su vez una nueva condena del Todo, la cual, a su vez, incluye una nueva condena de la reprobación inicial, y así en un regreso *ad infinitum*, lo cual demuestra que el razonamiento de Nietzsche es una paradoja.

Dicha paradoja es similar a la de la "paradoja de Epiménides el cretense", conocida también como "paradoja del menti-

[262] FP IV, Primavera de 1888, 14 [31].

roso". Según esta paradoja, Epiménides, siendo cretense, decía que todos los cretenses eran mentirosos y no decían más que mentiras. Ahora bien, si tal afirmación hubiera sido verdadera, entonces Epiménides, que era cretense, habría mentido, mientras que, si era falsa, entonces, al confirmar la verdad de lo que decía, había que considerarla como verdadera, puesto que era verdad que era falsa.

Dicho de manera más sencilla, si uno afirma "estoy mintiendo" y nos preguntamos si esa frase es verdadera o falsa, nos encontramos con que, si afirmamos que es verdadera, entonces es falsa -puesto que había afirmado que estaba mintiendo-, mientras que, si afirmamos que es falsa, entonces es verdadera -puesto que había afirmado que estaba mintiendo.

Por lo mismo, si se reprueba un determinado fenómeno, en cuanto todos los fenómenos están enlazados necesariamente, se estará reprobando el conjunto de todos los fenómenos. Ahora bien, como la reprobación inicial es uno más de ese conjunto de todos los fenómenos, se estará reprobando también aquella reprobación inicial, lo cual, aunque pueda parecer una conclusión correcta, es tan contradictorio como considerar verdadera una frase como la del que afirma "estoy mintiendo" y pretende que se le crea, es decir, pretende que creamos que su aserto es verdadero.

En relación con paradojas como éstas hay que matizar, en primer lugar, que son muchas las ocasiones en que reprobamos o quisiéramos eliminar algún aspecto de la realidad sin que por ello pretendiéramos reprobar el conjunto de dicha realidad, al margen de que, cuando reprobamos cualquier aspecto de la realidad, no solemos tener en cuenta que, de acuerdo con el determinismo, todo esté encadenado de manera necesaria, y que, por ello mismo, aquellos aspectos de la realidad que hubiéramos

deseado excluir de la existencia son inseparables de aquellos otros por los que la hemos amado, de manera que sólo tenemos en cuenta aquellos aspectos de la realidad que reprobamos de manera aislada respecto al conjunto.

De acuerdo con estas consideraciones y teniendo en cuenta la paradoja en que incurre Nietzsche, no puede aceptarse que una reprobación parcial implique una reprobación de la totalidad de lo que sucede, al menos en la mente de quien realiza tal reprobación -a no ser que fuera ésa su intención-.

Y, en segundo lugar, hay que tener en cuenta que, cuando decimos frases como "todo es condenable", no queremos dar a entender que esta misma frase, como parte de ese todo, sea condenable, de manera que nos encontramos ante un simple problema derivado de un uso inadecuado del lenguaje que utilizamos.

Para no incurrir en este género de paradojas, B. Russell indicó la necesidad de diferenciar entre lenguaje-objeto y metalenguaje -el lenguaje mediante el que hacemos referencia a determinado contenido del lenguaje-objeto-, indicando que este tipo de problemas, como el de la "paradoja del mentiroso", se producen cuando se utiliza el lenguaje de manera auto-referente.

Aplicada tal norma al texto de Nietzsche, habría que indicar que quien condena un aspecto de la realidad, aunque tal condena parcial implique una condena general por la conexión necesaria de todos los hechos y fenómenos, en cualquier caso, no pretendería incluir en dicha condena general su propia condena particular de determinado aspecto de la realidad. Del mismo modo, cuando se supone que Epiménides el cretense decía que todos los cretenses eran unos mentirosos y no decían más que mentiras, es evidente que en ese momento habría pretendido referirse al conjunto de los cretenses, *exceptuado él mismo*

y su afirmación acerca del modo de ser de los demás cretenses, que no decían otra cosa que *mentiras*, pues sólo así evitaba la paradoja.

Y así, si alguien reprueba determinado aspecto de la realidad (*lenguaje-objeto*), su reprobación no tiene por qué incluir el propio juicio emitido, ya que lo reprobado pertenecería al *lenguaje-objeto*, mientras que la reprobación pertenecería al *metalenguaje*.

Por ello, el error de Nietzsche en esta argumentación tiene carácter lingüístico y consiste precisamente en no haber diferenciado entre el modo de ser del Universo y los juicios, acertados o equivocados, que pronunciase acerca de él o de cualquiera de sus aspectos.

No obstante y al margen de la paradoja indicada, siendo coherente con su determinismo y con la doctrina del eterno retorno, el propio Nietzsche, olvidando su propia crítica a la reprobación de cualquier aspecto del Cosmos, en numerosas ocasiones criticó y manifestó su odio -su reprobación o condena- contra su propia enfermedad, contra determinados personajes de la historia o contra la moral de esclavos y contra la plebe en general, olvidando su propia doctrina según la cual todo lo que sucede es consecuencia necesaria de todo lo sucedido en el pasado y causa de todo lo que en el futuro sucederá, por lo que, la afirmación del valor de la vida implica a su vez la de que *nada es reprobable* en cuanto tengamos en cuenta esta relación con el Todo, aunque eso no signifique que no haya aspectos concretos de la realidad que, considerados aisladamente, no tengan un carácter negativo, como en especial el sufrimiento.

Es evidente, por ello, que, al margen de esta paradoja en la que Nietzsche incurrió, defendió el valor positivo de la vida en su conjunto, aunque reconociendo la existencia de aspectos

negativos en ella que eran condición de otros de carácter positivo, los cuales inclinaban la balanza en favor del valor de la vida en su conjunto para quien, a pesar de todo, fuera capaz de amarla. Pero para llegar a esta valoración positiva del Todo, tuvo que olvidar el determinismo de cualquier aspecto negativo de la vida en relación con todos los demás.

13.7. Consideraciones críticas sobre el eterno retorno

A pesar de la importancia que Nietzsche concedió a la teoría del eterno retorno y a pesar de su interés en presentar argumentos lógicos para concluir en su verdad, esta teoría está muy lejos de ser una verdad rigurosamente demostrada y, en este sentido, hay una serie de objeciones que conviene señalar.

En primer lugar, hay que indicar que el propio Nietzsche tuvo el espíritu crítico suficiente como para dudar en algunos momentos del valor de esta doctrina que tanto le satisfizo para la plena superación del nihilismo; y, en segundo lugar, hay otras objeciones que pueden añadirse a las del propio Nietzsche.

Por ello, en primer lugar, haré referencia a sus propias dudas y, a continuación, expondré algunas consideraciones que pueden servir para mostrar que sus argumentos en favor de esta teoría no fueron -ni podían ser- concluyentes.

13.7.1. Autocrítica de Nietzsche

Como acabo de indicar, a pesar del gran valor que Nietzsche concedió a la doctrina del *eterno retorno*, sus reflexiones acerca de su validez no estuvieron acompañadas de una confianza sin fisuras en su verdad.

Una prueba de estos momentos de duda puede encontrarse en sus fragmentos póstumos, donde, en contra de lo que anteriormente había escrito en favor del eterno retorno, afirmando

> "*Un devenir infinitamente nuevo es una contradicción*, presupondría una fuerza que *creciera* infinitamente. Pero ¡*de dónde* iba a salir!¡De qué se iba a alimentar, con qué *excedente*!"[263],

Pero dos años después y en contradicción con la anterior afirmación, escribió:

> "Es un hecho que *continuamente se produce algo absolutamente nuevo*"[264].

Nietzsche no llegó a argumentar esta última afirmación, pero a través de ella puso de manifiesto su preocupación, porque, si fuera cierta, sería incompatible con la doctrina del *eterno retorno*, ya que la "generación de algo absolutamente nuevo" conllevaría la multiplicación de las posibilidades combinatorias de la materia-energía existente, posibilidades que seguirían creciendo exponencialmente en cuanto tal generación fuera aumentando, convirtiéndose en un impedimento absoluto del eterno retorno.

La afirmación de que "continuamente se produce algo absolutamente nuevo" es evidentemente incompatible con el principio de conservación de la energía y con las ocasiones en que Nietzsche defiende el carácter *limitado* del *quantum de fuerza* –o de energía- en que consiste el Universo, el cual excluiría la aparición de una nueva cantidad de dicha energía.

En cualquier caso, es un hecho que el ermitaño de Sils-Maria llegó a defender el punto de vista reflejado en la cita anterior, de manera que consideró la posibilidad de haberse equi-

[263] FP II, Primavera-Otoño de 1881, 11 [213]. La cursiva es mía.
[264] FP III, Primavera-Verano de 1883, 7 [64].

vocado en una doctrina por la que tanta fascinación había sentido y tan útil le había sido para lograr la plena superación del nihilismo.

No obstante y en contradicción con la afirmación anterior, en muchas otras ocasiones argumentó en favor de la doctrina del eterno retorno apoyándose en el *primer postulado de la termodinámica* y no sólo considerándolo como *condición necesaria* sino incluso *como condición suficiente*, escribiendo en este sentido:

> "El principio de conservación de la energía *exige* el *eterno retorno*"[265].

En *segundo* lugar, hay que tener en cuenta que entre las bases de la argumentación de Nietzsche en favor del eterno retorno se encuentra la consideración del *carácter necesario de todo lo que sucede*. Sin embargo, ya D. Hume (1711-1776) había indicado acertadamente que la experiencia sólo nos da hechos o, incluso, su simple *sucesión permanente* hasta el momento actual, pero no su *conexión necesaria.*

Además, el propio Nietzsche, de acuerdo con Hume y en contradicción con la serie de ocasiones en que había afirmado el carácter *necesario* de todo cuanto sucede, llegó a rechazar en algún momento que tal *necesidad* estuviera demostrada, escribiendo en su obra póstuma:

---

[265] FP IV, Otoño de 1885-Otoño de 1886, 5 [54]. La cursiva de "exige" es mía. Pero, aunque existiría una relación entre este principio y la doctrina del eterno retorno, no es la que Nietzsche aprecia, sino que lo único que podría afirmarse es que dicho principio sería una *condición necesaria,* pero *no suficiente* del eterno retorno, pues de dicho principio *no se deduce* la verdad del eterno retorno, en cuanto éste resulta perfectamente pensable sin estar conectado con el eterno retorno, especialmente si se tiene en cuenta la posibilidad -teórica al menos- de la *divisibilidad infinita* -teórica al menos- del componente último de la realidad, la cual determinaría que sus posibilidades combinatorias fueran igualmente infinitas.

> "De que algo ocurra de manera regular y calculable no resulta que ocurra *necesariamente* [...] La necesidad no es un hecho sino una interpretación"[266].

El hecho de que en algún momento como éste Nietzsche reconociera que no poseemos una demostración de la *necesidad* de nada implica como consecuencia que justo en ese momento era consciente de que no se encontraba en posesión de un argumento apodíctico en favor de la doctrina del eterno retorno, ya que una de las condiciones esenciales para tal demostración era la de la existencia de tal *necesidad* en la sucesión de los fenómenos.

Y, en *tercer* lugar, siguiendo con esta línea de *autocrítica*, desde un enfoque puramente racionalista e intentando llegar a una explicación plenamente clara del modo de ser del Universo, Nietzsche se planteó otra serie de consideraciones con las que manifestó sus propias *dudas* acerca de la verdad de esta doctrina, y, en este sentido, en su obra póstuma escribió:

> "¿No es ya una *prueba suficiente* EN CONTRA DE la forma circular homogénea de todo lo existente el hecho de que haya en el mundo que nos rodea *cierta* diversidad y no una circularidad plena? ¿De dónde sale la diversidad que hay dentro del círculo? […] ¿No es todo ello *demasiado variado* para provenir de algo *uno*? […] Suponiendo que hubiera una "energía de contracción" homogénea en todos los centros de fuerza del universo, se pregunta entonces ¿de dónde podría provenir siquiera la más mínima diversidad? […] ¿Será acaso que la aparición de cualidades no sigue ley alguna?"[267]

Estos *interrogantes cosmológicos sin respuesta* representan por sí mismos una prueba de la capacidad de autocrítica del propio Nietzsche al tomar conciencia de la enorme complejidad

[266] FP IV, Verano de 1887, 9 [91].
[267] FP II, Primavera - Otono de 1881, 11 [311].

del Universo, la cual representa un obstáculo tal vez absoluto, que, a pesar de la supuesta invariabilidad de la cantidad de energía y del carácter eterno del tiempo en que dicha energía se manifiesta, impide alcanzar una argumentación sólida que concluya necesariamente en la verdad de la doctrina del *eterno retorno*.

En relación con esta cuestión y como explicación de la defensa que, a pesar de todo, hizo Nietzsche de esta doctrina, hay que decir que tal vez pudo ocurrir que se precipitara en sus conclusiones por la necesidad que sentía de superar el nihilismo de manera definitiva, en cuanto las soluciones anteriores no habían terminado de satisfacerle. Teniendo en cuenta que su nihilismo provenía especialmente de la toma de conciencia de la "muerte de Dios", es decir, de su ateísmo, este hecho pudo influir fuertemente en que le resultase mucho más fácil asumir la doctrina del eterno retorno como tabla de salvación frente al sentimiento de la falta de sentido de la vida, al margen de la certeza subjetiva que pudiera tener para aceptarla a partir de los argumentos que elaboró para su defensa.

En cualquier caso, ante el problema tan radical que plantea el Universo por lo que se refiere a su misma existencia, a si debe seguir cambiando indefinidamente a lo largo del tiempo o a si efectivamente debe llegar un momento en que sus posibles combinaciones se hayan agotado y entonces todo tenga que repetirse eternamente, nos encontramos ante problemas tan complejos que en verdad las dudas de Nietzsche parecen más razonables que la certeza que manifestó en tantos momentos.

Pensemos en favor de sus reflexiones que tampoco en estos momentos resulta nada fácil, sino todo lo contrario, responder a la pregunta de por qué existe el Universo, o qué ha determinado la extraordinaria heterogeneidad de sus manifestaciones y de sus continuos cambios, al margen sin duda de que

apelar a n "Dios creador" represente un recurso mítico, infantil y, en definitiva, absurdo, aunque muy lucrativo para quienes viven del mendaz negocio de las religiones.

Los mismos científicos que consideran el big-bang como un comienzo absoluto del Universo dejan sin respuesta la pregunta de por qué se habría producido dicho "comienzo" –suponiendo que el Universo hubiera surgido de la nada, por arte de magia, en contradicción con el principio de conservación de la materia y/o de la energía y en contradicción con un principio simplemente racional, pero que en ningún caso ha sido rebatido por experiencia alguna: el principio según el cual "de la nada, nada se hace" ("ex nihilo, nihil fit"), mientras que otros científicos, como Richard Tolman (1881-1948) o Robert Penrose (n. 1931) presentan la hipótesis -próxima a la del eterno retorno- de que nos encontramos ante un Universo eternamente cíclico, en continuos procesos de integración y disgregación, aunque sin referirse al eterno retorno, ni para afirmarlo ni para negarlo.

En relación con cuestiones como éstas, conectadas con las teorías científicas que subyacen a la explicación de cualquier fenómeno, tanto el *eterno retorno* como *el* "quantum de fuerza" –o "voluntad de poder", según lo llama Nietzsche en tantos momentos- serían "leyes primarias" que expresarían *una realidad para la que no disponemos de explicación racional alguna respecto a su génesis o a su carácter eterno.*

A pesar de que el propio Nietzsche trató de explicar las razones que podían justificar el *eterno retorno* y a pesar de las dudas tan serias que manifestó respecto a la verdad de esta doctrina, en cualquier caso, no tuvo la osadía de pretender explicar el origen (?) de ese *quantum de fuerza* en que desde su punto de vista consistía el propio Universo. En este sentido y en coherencia con la *falta de razonabilidad* de esos principios últimos del

Universo, en ningún momento pretendió *dar razón* de esas leyes primarias, sino sólo presentarlas como si fueran axiomas de un sistema lógico:

> "*El movimiento cíclico no es nada devenido*, es la ley primaria así como el *quantum de fuerza* es una ley primaria, sin excepción y sin rebasamiento. Todo devenir tiene lugar dentro del movimiento cíclico y el quantum de fuerza"[268].

Y realmente, como ya sucedía en las reflexiones cosmológicas kantianas y en las correspondientes antinomias expuestas en la *Crítica de la razón pura*, los científicos investigan a partir de los datos de la experiencia para encontrar las leyes que rigen en la realidad fenoménica, pero, cuando llegan a esas cuestiones últimas acerca de si el Universo es eterno o si tuvo un comienzo, etc., la mayoría se abstiene de opinar, y quienes como buenos científicos lo hacen simplemente presentan *conjeturas o hipótesis*, pero se abstienen de afirmar teorías para las que no dispongan de argumentos racionales ni de experiencias o experimentos que puedan confirmar su verdad.

En este sentido, aunque Nietzsche vino a decir *casi* lo mismo en referencia a la falta de una explicación racional de la existencia de la *voluntad de poder* y del *eterno retorno*, en diversos momentos, llevado del apasionamiento, se mostró demasiado impulsivo a la hora de ponderar adecuadamente el valor de sus teorías, de manera que, a pesar de sus consideraciones acerca de la imposibilidad de servirnos de la razón para encontrar una explicación de estas cuestiones o acerca de la misma existencia del Universo, por lo que se refiere al *eterno retorno* y a pesar de

[268] ID, V, parág. 2662. Y también: "El 'caos del Universo' como exclusión de toda actividad con miras a un fin *no* está reñido con la idea de movimiento cíclico: es que éste último es una *necesidad en que no entra para nada la razonabilidad*, exenta de cualquier consideración formal, ética o estética" (ID, V, parág. 2663).

lo dicho en el pasaje antes citado se atrevió a presentar una explicación *racional*, aunque sin duda insuficiente, dada la enormidad del problema al que se enfrentaba, teniendo en cuenta los escasos datos con que contaba y, sobre todo, la necesidad de contrastar su teoría mediante la experiencia, a pesar de la imposibilidad de satisfacer tal necesidad con experiencia o experimento alguno.

13.7.2. Críticas complementarias

El Universo no es una realidad absolutamente homogénea como debía de serlo el Ser de Parménides. Tanto si nos fijamos en las realidades más cercanas como si miramos hacia las galaxias más lejanas, observamos su heterogeneidad. Desde una consideración simplemente *racional*, similar a la de Parménides, tendemos a pensar que el Universo, en cuanto Ser, debería ser una realidad absolutamente compacta, que no admitiera la más mínima heterogeneidad, en cuanto la heterogeneidad sugiere no sólo una diversidad de cualidades en el modo de ser del Cosmos sino especialmente una mayor o menor "cantidad de ser" en sus distintas regiones y, en correlación con dicha heterogeneidad, con una presencia mayor o menor del vacío -del No-Ser-, lo cual, de acuerdo con Parménides, sería absurdo-. Sin embargo, al contemplar el Universo desde una perspectiva empírica nos encontramos con su *heterogeneidad* tan variada, que parece implicar, en efecto, una mayor o menor cantidad de ser, junto con la presencia del vacío o no-ser.

Aristóteles había dicho: "Ser se entiende de muchas maneras"[269]; es decir, que la razón y la experiencia nos muestran una serie de realidades a las que llamamos "ser", no siendo idénticas

[269] *Metafísica*, IV, 2.

entre sí, de manera que la heterogeneidad del ser o del Universo es real, a pesar de que la razón no consiga descifrar en qué consiste dicha heterogeneidad y cuáles son sus causas, la razón parece decirnos que la heterogeneidad del Universo debería implicar no sólo diferencias cualitativas entre las diversas modalidaddes de ser sino también una *mayor o menor densidad de ser* acompañando a tales diferencias: Así, el volumen ocupado por un kilo de plomo parece contener mayor cantidad de ser que ese mismo volumen ocupado por hidrógeno. Pero ¿acaso en un mismo volumen puede haber mayor o menor cantidad de ser? Si además de "ser" nada más existe, ¿de qué podría estar ocupado aquel volumen de hidrógeno para que su cantidad de ser fuera la misma que la ocupada por un kilo de plomo? Es evidente que la experiencia es la que manda y la que nos muestra el modo de ser tan complejo y extraño de la realidad, tan alejada de nuestra capacidad de comprensión cuando pretendemos responder a preguntas como ésta.

Según parece, Nietzsche se sintió anonadado ante las ingentes dificultades con que se encontró para la comprensión de este Universo tan enormemente diverso, de manera que tales dificultades le llevaron a dudar del valor de la doctrina del eterno retorno, aunque, al parecer, estas dudas sólo aparecieron en sus escritos póstumos: Tal vez se había pronunciado con tanto optimismo y seguridad acerca del eterno retorno en sus obras ya publicadas que le resultaba difícil ahora desdecirse o manifestar la serie de dudas y problemas que advertía a medida que seguía reflexionando acerca de esta cuestión, o tal vez quiso seguir reflexionando hasta llegar a conclusiones más seguras. En cualquier caso, dejó por escrito, como ya he señalado, serias dudas respecto al valor de la doctrina del eterno retorno.

Pero, al margen de las reflexiones críticas del propio Nietzsche, la doctrina del eterno retorno debería sustentarse en otras condiciones que o bien no se cumplen o bien no puede demostrarse que se cumplan, como son las siguientes:

1) Como condición para que el eterno retorno fuera posible, la cantidad de *posibilidades combinatorias* de la "fuerza" o energía debería ser limitada, como defendió Nietzsche. Pero no es posible demostrar tal limitación, sino que, por el contrario, del mismo modo que en el terreno de la aritmética la unidad es infinitamente divisible, también el Universo podría ser infinitamente divisible -o, al menos, no podría demostrarse que no lo fuera- y, en consecuencia, sus infinitas *partes infinitésimas* podrían admitir infinitas combinaciones, por lo que la doctrina del eterno retorno no sólo no podría ser demostrada, sino que lo único demostrable sería lo contrario, es decir, la no existencia del eterno retorno.

Además, la hipótesis de que el Universo conste de "partículas últimas indivisibles" –"átomos"-, defendida por el atomismo de Demócrito, sería inadecuada incluso en la propia filosofía de Nietzsche, quien había defendido la absoluta *unicidad del Universo*.

Además, la refutación racional de la doctrina de Demócrito había venido dada ya en los planteamientos anteriores de Parménides, al negar que además del ser existiera algo distinto, como el no-ser, la nada, pues, por su simple significado, era una contradicción afirmar la existencia o el ser del No-Ser.

Demócrito había afirmado la existencia del no ser a fin de encontrar una explicación al movimiento, pues si sólo existiera el Ser no habría nada hacia lo cual los átomos pudieran moverse,

ya que todo estaría lleno de Ser[270]. Pero Aristóteles criticó el punto de vista de Demócrito considerando que no era necesaria la existencia del no-ser en cuanto, al igual que sucede con el movimiento de una rueda, donde cada parte se mueve pasando a ocupar la cedida por la parte anterior que a su vez ha efectuado un movimiento similar respecto a la parte que le antecedía. Esta explicación del movimiento de una rueda serviría para explicar cualquier otra forma de movimiento y, por lo tanto, no haría falta recurrir a la presencia del no-ser para explicar el movimiento.

En cualquier caso y al margen de la opinión de Demócrito en favor de la existencia de los átomos como partículas últimas indivisibles, que impedirían que las posibilidades combinatorias de la realidad fueran infinitas, no parece que haya forma alguna de demostrar que las posibilidades combinatorias del Universo sean limitadas, como Nietzsche pretendió.

Una variación de esta crítica se relaciona con la hipotética divisibilidad infinita del espacio o, más exactamente, de la espacialidad del Universo.

Como ya he dicho en otro momento, tanto Kant como Nietzsche negaron la existencia real del espacio, pero lo que no negaron es el carácter extenso de las intuiciones externas. A partir de este hecho, puede afirmarse sin problemas que entre dos puntos del Universo media determinada distancia. Y, a partir de este hecho, podríamos preguntarnos si, al igual que planteó Ze-

[270] Por su parte, Aristóteles dio una nueva explicación del movimiento que no requería de la existencia del no-ser o vacío: El Ser se movía del mismo modo que gira una rueda, todas sus partes se mueven al mismo tiempo ocupando cada una el lugar que la adyacente deja libre. La doctrina más razonable desde una perspectiva puramente racional parecía ser la de Parménides, quien negó la existencia del no-ser. Pero, en cuanto la experiencia mostraba la existencia del movimiento, negado por Parménides, la solución más acertada era la de Aristóteles.

nón de Elea (490-430 a. n. era), cualquier distancia podría ser infinitamente divisible, no sólo desde un punto de vista meramente matemático, sino físico, al margen de que tal hipótesis no pueda verificarse, pues en el caso de que tal divisibilidad fuera posible, las infinitas variaciones posibles de la distancia entre los diferentes puntos del Universo implicarían *infinitas configuraciones nuevas*, derivadas de las diversas influencias que recibirían de cada región del Universo según la distinta región espacial que fueran ocupando, siendo éstas infinitas, de manera que tal posibilidad representaría una nueva objeción a la doctrina del eterno retorno.

2) Por otra parte además y como crítica general, podría decirse que, aunque la doctrina del eterno retorno tiene cierta lógica, resulta demasiado osada porque toda teoría científica exige contar con un procedimiento de *contrastación empírica*, es decir, un experimento mediante el cual pueda *verificarse* –o *falsarse*[271]-, mientras que para esta doctrina no hay experimento alguno que pueda cumplir tal objetivo, pues para ello debería existir una especie de "observador" de muy larga vida, que, situado *fuera del Universo* (!), pudiera comprobar cómo se completaba el ciclo del eterno retorno y cómo a continuación se repetían nuevos ciclos idénticos a los anteriores en todas y cada una de sus manifestaciones.

Pero tal "observador" no existe, ni puede existir, pues nadie puede existir *fuera del Universo*, ya que, por definición, el Universo abarca todo lo existente y nada puede haber fuera de

[271] El concepto de *falsación* de Popper hace referencia a un procedimiento mediante el cual, en el caso de que una teoría sea falsa, debe existir la posibilidad de una prueba mediante la que pueda demostrarse que lo es. Si no la hay, esa teoría no podrá considerarse científica.

él, por lo que, aunque las demás condiciones se cumplieran, la verificación -o la falsación- de esta teoría no sería posible.

3) La doctrina del eterno retorno se basa además en el supuesto del carácter *necesario* de todos los fenómenos, pero ya Hume indicó acertadamente en el siglo XVIII la imposibilidad lógica de deducir la *necesidad* a partir de la mera *sucesión permanente* entre fenómenos.

Recordemos que, en su autocrítica, también Nietzsche reconoció la imposibilidad de demostrar la *necesidad* de ningún hecho empírico, lo cual implicaba de nuevo reconocer la imposibilidad de demostrar la doctrina del eterno retorno.

4) Hay que tener en cuenta además y por lo que se refiere a la relación del eterno retorno con la voluntad de poder los dos sentidos que tuvo para Nietzsche la voluntad de poder y plantear la cuestión de la posibilidad del eterno retorno en relación con cada uno de ellos:

a) Así, por lo que se refiere a la relación del eterno retorno con la voluntad de poder en su sentido *unidireccional*, que es el dominante en su obra de manera casi exclusiva, ya he señalado en el apartado anterior la incompatibilidad de ambos conceptos, en cuanto el sentido *unidireccional* de la voluntad de poder sólo tiende a la integración o unificación de fuerzas y, por ello, no ofrece una explicación de cómo a continuación tales fuerzas se disgregarían para culminar el proceso a partir del cual daría comienzo un nuevo ciclo del eterno retorno. Parece que ése pudo ser el motivo por el cual Nietzsche introdujo su silencioso cambio conceptual, hablando de la voluntad de poder en un nuevo sentido que al mismo tiempo era integrador y disgregador de fuerzas. Sin embargo, poco después volvió a utilizar el anterior

concepto unidireccional de voluntad de poder, incompatible con el eterno retorno.

b) El texto póstumo más conocido relacionado con el cambio conceptual de la voluntad de poder, consistente en que tendría tanto una tendencia integradora como otra disgregadora, escrito de forma especialmente literaria, es el ya citado de Junio-Julio de 1885, 38 [12]. En dicho texto Nietzsche defiende de manera indudable ambas tendencias de la voluntad de poder:

> "éste es mi mundo *dionisíaco* del eterno crearse-a-sí-mismo, del eterno destruirse-a-sí-mismo […] — ¿queréis un nombre para este mundo? […] — *Este mundo es la voluntad de poder — ¡y nada más!*".

Pero, evidentemente, este enfoque no tiene nada que ver con el que presenta en su primer concepto de la voluntad de poder, que tiene carácter unidireccional y que volvió a utilizar después, como si no hubiera efectuado modificación alguna de dicho concepto, tal como puede comprobarse comparándolo con los siguientes:

> -"la vida no es adaptación de condiciones internas a condiciones externas sino voluntad de poder que, desde el interior, somete e incorpora a sí cada vez más «exterior»"[272].

> -"el querer-llegar-a-ser-más-fuerte por parte de todo centro de fuerza es la única realidad, — no autoconservación, sino apropiación, querer-llegar-a-dominar, querer-llegar-a-ser-más, querer-llegar-a-ser-más-fuerte"[273].

> -"De acuerdo con mi representación, cada cuerpo específico aspira a dominar el espacio entero y a extender su fuerza (— su voluntad de poder:) y a repeler todo lo que se opone a su expansión. Pero tropieza constantemente con aspiraciones iguales de otros cuerpos y acaba arreglándose («uniéndose») con aquellos

[272] FP IV, Final de 1886-Primavera de 1887 7 [9].
[273] FP IV, Primavera de 1888, 14 [81].

> que le son bastante afines: — así conspiran entonces juntos para lograr el poder. Y el proceso continúa...[274].

Pero, al margen del carácter contradictorio de estos pasajes con el fragmento de Junio-Julio de 1885, 38 [12], llama especialmente la atención que Nietzsche volviese a utilizar en estos tres últimos fragmentos póstumos el concepto primitivo de voluntad de poder, incompatible con el eterno retorno, en lugar de haber seguido utilizando el nuevo concepto.

Además, este regreso al punto de vista anterior acerca del concepto de la voluntad de poder se produjo en casi todos los momentos posteriores a 1885, de manera que puede decirse que ese fragmento póstumo de carácter bidireccional y algún otro fueron excepcionales, mientras que lo habitual fueron los momentos en que entendió la voluntad de poder en su sentido unidireccional, es decir, como "voluntad de integración", incompatibles con el eterno retorno.

No obstante y en cualquier caso, tampoco el concepto bidireccional de la voluntad de poder era compatible con el eterno retorno, en cuanto lo presentó como

> "juego de fuerzas y ondas de fuerza, a la vez uno y 'múltiple' ", "un mar de fuerzas que se precipitan sobre sí mismas y se agitan", "con un flujo y reflujo de sus formas", "pasando desde las más sencillas a las más variadas, desde lo más tranquilo, rígido, frío a lo más ardiente, salvaje, contradictorio consigo mismo, y luego de nuevo volviendo desde la plenitud a lo simple, desde el juego de las contradicciones hasta el placer de la armonía", "afirmándose a sí mismo incluso en esta igualdad de sus trayectorias y años, bendiciéndose a sí mismo como aquello que tiene que retornar eternamente, como un devenir que no conoce saciedad, ningún disgusto, ningún cansancio, — : éste es mi mundo *dionisíaco* del eterno crearse-a-sí-mismo, del eterno

[274] FP IV, Primavera de 1888, 14 [186].

> destruirse-a-sí-mismo, el mundo del misterio de la doble voluptuosidad […], sin meta, a no ser que la meta consista en la felicidad del círculo, sin voluntad, a no ser que un anillo tenga buena voluntad consigo mismo"[275],

pues el conjunto de estas expresiones no sugiere precisamente que la voluntad de poder tratase de cumplir con alguna norma necesaria que le condujera a seguir el camino del eterno retorno, sino un camino errático que podría llevarle a cualquier parte menos al eterno retorno.

Por otra parte, resulta especialmente desconcertante que una descripción pretendidamente filosófica o científica del Universo esté toda ella plagada de términos y expresiones metafóricas y poéticas ("…desde lo más tranquilo, rígido, frío a lo más ardiente, salvaje", "desde el juego de las contradicciones hasta el placer de la armonía", " bendiciéndose a sí mismo […] como un devenir que no conoce saciedad, ningún disgusto, ningún cansancio"), pero nada apropiadas para ofrecer una explicación de carácter filosófico o científico, especialmente cuando Nietzsche llega a utilizar, al referirse al Universo, expresiones como "contradictorio consigo mismo". Gran parte de estas expresiones y términos tiene un carácter literario, relacionado con la sensibilidad estética del propio Nietzsche, puesta de manifiesto en cuantiosas ocasiones, tanto en obras como *Así habló Zaratustra*, como en su gran pasión por la música, por la poesía y por la literatura en general. Sin embargo, ese lenguaje, tan apropiado para la poesía, no era el más adecuado para exponer conceptos pretendidamente científicos como los relacionados con la voluntad de poder o con el eterno retorno.

Pero lo más asombroso del caso fue que después de haber redactado este sugerente pasaje literario, afirmando el carácter

[275] Párrafos de FP III 38 [12], Junio-Julio de 1885.

bidireccional de la voluntad de poder, a continuación, en casi todos los pasajes posteriores volviera a referirse a la voluntad de poder dándole nuevamente el sentido unidireccional que parecía haber superado en aquel momento.

Finalmente hay que decir que el Universo es demasiado grandioso y complejo como para que, a partir de un argumento basado en la infinitud del tiempo, la limitación de la fuerza o de la energía de que consta y la supuesta necesidad con que se producen sus diversas configuraciones, pueda afirmarse como verdad una conclusión tan atrevida como la que Nietzsche y otros pensadores se atrevieron a defender.

Parece, por ello, que en sus reflexiones acerca de esta cuestión hubo factores de carácter emocional -especialmente el de su necesidad de superar el nihilismo-, que influyeron de manera importante en que la mera consideración de la *posibilidad* de que la doctrina del *eterno retorno* fuera verdadera cediera su lugar a una *certidumbre subjetiva* en relación con la cual los datos objetivos eran realmente insuficientes.

La doctrina del eterno retorno representó para Nietzsche uno de los pilares centrales de su filosofía desde el preciso instante en que llegó a intuirla -agosto de 1881, según lo cuenta en *Ecce Homo*[276]-. Su aceptación tiene algo de paradójico en cuanto el solitario de Sils-Maria fue un acérrimo defensor de la veracidad por encima de cualquier otro objetivo -si se exceptúa la importancia vital de *la mentira del arte*-, y, sin embargo, aunque dedicó a esta doctrina abundantes reflexiones, llegó a asumirla con una *certidumbre subjetiva* muy superior a la que le permitían los datos con que contaba, por cuanto se trata de una doctrina que, al margen de su mayor o menor verosimilitud, está muy

[276] EH, "Así habló Zaratustra", parág. 1.

alejada de las exigencias de la metodología científica a la hora de poder ser considerada como una teoría objetivamente verdadera.

14. El superhombre

Para abordar la doctrina de Nietzsche acerca del superhombre (Übermensch) conviene tener en cuenta que el término "Übermensch" aparece en los últimos años de la vida lúcida de Nietzsche, desde 1883 hasta 1887, especialmente en *Así habló Zaratustra* (1883-1885), en *Más allá del bien y del mal* (1886) y en *La genealogía de la moral* (1887).

En cierto momento Nietzsche se sorprendió de que alguien hubiera relacionado este producto imaginario del propio pensador con Parsifal, el protagonista de la ópera de Wagner en que ese personaje cae rendido al cristianismo, y Nietzsche quiso corregir tal desatino indicando que el superhombre podía, si acáso, relacionarse con César Borgia[277].

Resulta sintomático y tiene interés por ello señalar que, después de esta referencia al superhombre en las obras mencionadas y teniendo en cuenta el valor que le había concedido, ape-

[277] EH, "Por qué escribo tan buenos libros", 1.

nas volviese a mencionarlo en el resto de sus escritos y en su lugar emplease otros términos más propios del lenguaje ordinario, como el de "aristocracia", cuyas cualidades, no obstante, serían las anteriormente atribuidas al *superhombre.* Por ello, para entender adecuadamente este concepto, desvelando el misterio que podía rodear a este personaje imaginario, no hay que buscar nada nuevo en relación con dicho término después de *La genealogía de la moral*, sino, si acaso, en relación con todo lo que se refiera a la "aristocracia", término con el que se refirió posteriormente a una selección de personas especialmente valiosas desde el punto de vista de sus cualidades físicas y psíquicas, que les harían especialmente aptas para la Filosofía, para el Arte, para la Ciencia y para la cultura en general, y realmente atraídos por estos conocimientos, personas alejadas de cualquier sometimiento religioso o moral, con valores vitales propios, favorables a la vida terrena y contrarios a los antivalores de la *moral de esclavos* y, por ello mismo, habiendo superado el nihilismo.

Posiblemente en *Así habló Zaratustra* Nietzsche utilizó el término "superhombre" (Übermensch) por el hecho de que toda esta obra está escrita en tono poético y lleno de símbolos, refiriéndose a diversos personajes y grupos sociales de manera igualmente simbólica, y también porque consideró el *evolucionismo* y la *eugenesia* como teorías que podían ser especialmente útiles para conseguir la *superación* del hombre mediante la mejora de sus facultades a nivel físico y, sobre todo, a nivel intelectual, de manera que, del mismo modo que desde el punto de vista evolutivo el hombre había representado la superación del animal (?), igualmente el superhombre debía representar la superación del hombre, aunque no por una nueva especie sino por un *hombre superior*, en cuanto hubiera alcanzado unas cualidades y

una forma de vida claramente superiores a las del hombre de su tiempo, dominado por el resentimiento contra quienes vivían afirmando el valor de la vida terrena, sometido a la "moral de esclavos", y alejado de auténticos intereses culturales.

En sus últimos años lúcidos –aunque, al parecer, no tan lúcidos- Nietzsche se interesó por esta cuestión y de algún modo llegó a encontrar el sentido de la vida no sólo en el arte y en el eterno retorno sino también en su empeño por conseguir la *superación del hombre* mediante la creación del *superhombre*, escribiendo en este sentido:

> "…*no* es mi problema qué reemplazará al ser humano: sino qué tipo de humano *se debe* elegir, *se debe* querer, *se debe criar* como tipo más valioso"[278].

Posteriormente dejó de utilizar el término "Übermensch" -*superhombre*- quizá porque llegó a molestarle, pensando que dicho término daba al personaje cierto aire de figura fantástica, alejada de los valores psíquicos y físicos que deseaba que quedasen plasmados en él mediante una rápida evolución, impulsada y dirigida por los métodos eugenésicos acerca de los que *Francis Galton* había hablado con entusiasmo por aquellos mismos años.

El ideal del *superhombre* no era nuevo en su pensamiento en sentido estricto, pues en cierto modo a lo largo de su obra ya se había referido a él en las ocasiones en que había hablado de algunos hombres especialmente dotados, como Goethe o como el propio César Borgia, a quien el mismo Nietzsche mencionó

[278] FP IV, Noviembre de 1887 - Marzo de 1888, 11 [413]. La cursiva en la expresión repetida "se debe" es mía. En relación con este y con otros pasajes similares resulta contradictorio que se plantee como un "deber" obrar de determinada manera respecto al superhombre en cuanto ya antes Nietzsche había llegado a la conclusión de que *no había fenómenos morales* y de que, por lo tanto, no existía deber alguno.

como ejemplo de superhombre -aunque tal vez no muy en serio-, seguramente por su extremo inmoralismo.

Pero fue en *Así habló Zaratustra* donde se refirió a un ideal muy próximo al representado por tales nobles, sirviéndose en esta obra del término "Übermensch", traducido normalmente como "superhombre" -o también "suprahombre-. El pasaje citado tiene especial interés porque en él Nietzsche se plantea "qué tipo de humano *se debe* […] *criar* como tipo más valioso", frase con la que da una pista muy clara en cuanto al hecho de que el *superhombre* no sería ningún personaje sobrenatural que hubiera de bajar al mundo como una especie de "Superman", sino un *hombre nuevo* con valores ligados a esta vida que debía surgir, por lo menos en parte, como resultado de la acción de los propios hombres para darle realidad, mediate una rápida mejora de sus diversas cualidades biológicas.

Parece que la idea de una *evolución biológica* del hombre para una mejora de sus cualidades físicas y psíquicas le vino a Nietzsche a partir de su conocimiento de la obra de *Charles Darwin* (1809-1882) acerca de la evolución de las especies, y de la de *Francis Galton* (1822-1911) sobre la eugenesia. Parece que por influencia de este último Nietzsche se ilusionó con la idea de poder aplicar métodos eugenésicos al ser humano para lograr un rápido progreso evolutivo que le permitiera superar al actual ser humano, demasiado primitivo, al que Nietzsche calificó como

> "una cuerda tendida entre el animal y el superhombre"[279],

que en su gran mayoría vivía especialmente ligado, si no a lo meramente animal, sí a una vida desnaturalizada, alejada de los valores terrenales y ligada a unos valores que despreciaban y

[279] Z, I, Prólogo de Zaratustra, 4.

calumniaban la vida y cuya peor peculiaridad era que habían triunfado entre la plebe y creaban un ambiente especialmente sofocante por su condena de los valores terrenales y por el desprecio que prodigaban a quienes amaban esta vida y se guiaban en ella por valores propios.

La idea del *superhombre* hacía referencia al hombre que había aprendido a dirigir su vida desde sí mismo, sin someterse a principios morales ajenos a su propia voluntad y que, además de tener una sensibilidad especial para comprender y disfrutar de los diversos productos de la cultura, debía poseer igualmente unas facultades que le capacitasen para la creación artística y para el razonamiento filosófico. Y debía caracterizarse además de manera especial por haber superado los valores de la "moral de esclavos", propios del cristianismo y llenos de desprecio hacia los hombres fuertes. La frase atribuida a Jesús "los primeros serán los últimos y los últimos serán los primeros" refleja de algún modo esta idea tan ligada al resentimiento de los débiles contra los fuertes, pues, si pertenecer al grupo de "los primeros" era algo negativo, no parecía tener ningún sentido condenar a "los últimos" a ser "los primeros".

Nietzsche se asombró escandalizado ante el hecho de que los valores de la sociedad estuvieran impuestos desde la "moral de esclavos", ésa en la que la masa había sido adoctrinada por la nobleza sacerdotal, y en contra de la nobleza guerrera o de hombres dotados de auténticas cualidades especiales en cuanto a su fortaleza física y a su capacidad para disfrutar la vida desde la espontaneidad de sus instintos liberados.

El superhombre debía de caracterizarse por haber superado el nihilismo derivado de la "muerte de Dios", de manera que debía convertirse en su propio Dios, es decir, en el creador de sus propios valores y en el dueño de su propia vida y de sus

decisiones; y finalmente por haber asumido, con "amor al destino" (*amor fati*), la doctrina del *eterno retorno*, en lo más grande y en lo más insignificante, y en cada una de las alegrías y tristezas que la vida pudiera depararle.

Hasta tal punto imaginó Nietzsche al superhombre como un ser superior que llegó a considerar que los hombres inferiores debían *sacrificarse como esclavos* a fin de que el superhombre pudiera llevar a cabo su "tarea superior". El hecho de que Nietzsche hablase de una "tarea superior" era un síntoma de la necesidad que sentía de encontrar un sentido y una finalidad a la vida en general. Sin embargo, su afirmación según la cual, teniendo en cuenta el determinismo y el eterno retorno, *todo era de igual valor* era contradictoria con la de la existencia de esa "tarea superior" a la que se refirió en diversas ocasiones.

Por lo que se refiere al evolucionismo, que tanto significó para Nietzsche en aquellos momentos, existían en la filosofía griega los precedentes de Anaximandro y de Empédocles, como filósofos que ya habían defendido esta teoría, y por lo que se refiere a la eugenesia había precedentes tanto en la cultura griega como en la romana, y en la misma actividad de los campesinos, que practicaban el cruce de ejemplares de diversas variedades bovinas, equinas, ovinas, etc. a fin de obtener mejores ejemplares para la producción de leche, carne, o animales más fuertes para tener su ayuda en las tareas agrícolas.

Con su defensa de un individualismo extremo es muy probable que *Max Stirner* influyese igualmente en las ideas de Nietzsche en favor de un *egoísmo absoluto.* En los momentos en que defendió el sacrificio de la masa para dar paso al superhombre o a la nueva "aristocracia", manifestó de manera implícita, su acuerdo con las doctrinas de Max Stirner y su individualismo extremo defendido en su obra *El único y su propiedad*.

La defensa del egoísmo sirvió a Nietzsche de apoyo a su pretensión de servirse de quienes fueran simplemente "chusma" como meros instrumentos que había que utilizar como esclavos de la aristocracia a fin de que ésta pudiera ocuparse de su "tarea superior".

En *Más allá del bien y del mal* Nietzsche defendió de forma explícita el *egoísmo*, reivindicando el derecho de la aristocracia a tener sometidos a otros seres humanos. Conviene no perder de vista que desde la perspectiva de Nietzsche la masa tenía un valor negativo, en cuanto la implantación de sus valores en el conjunto de la sociedad había significado una insoportable opresión para la clase de los señores, y, por ello, lo esencial para lograr un futuro mejor se debía encontrar en una nueva aristocracia que triunfase en un nuevo enfrentamiento con la masa.

En el texto siguiente, hacia el comienzo de *Así habló Zaratustra*, Nietzsche contrapone el ser del hombre al ser del superhombre, considerando al hombre en general como un ser imperfecto cuya plenitud vendría dada por el superhombre, que debía ser "el sentido de la tierra", añadiendo la exhortación a que los hombres dejasen de creer en "esperanzas ultraterrenas" y tomasen conciencia del valor de la vida terrena:

> "El hombre es algo que debe ser superado.
> […]
> El superhombre es el sentido de la tierra.
> […]
> ¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra*, y no creáis a quienes os hablan de esperanzas ultraterrenas!"[280].

En este pasaje Nietzsche contrapone el ideal de la *vida terrena*, propio de la moral de señores y de quienes llegasen a

[280] Z, I, Prólogo de Zaratustra, 3.

formar la nueva aristocracia, al de la supuesta *vida ultraterrena*, ideal absurdo propio de la moral de esclavos.

La aspiración al advenimiento del superhombre podría contraponerse -como en una especie de ironía, según pudo haber sido la intención de Nietzsche- a la esperanza cristiana en la nueva venida de Cristo como juez y como rey triunfal. Tal aspiración mostraba igualmente el anhelo de que finalmente la moral de señores triunfase sobre la moral de esclavos, en cuanto ésta representaba un desprecio de la vida terrena.

No obstante, en los diversos pasajes de su obra en que Nietzsche hace referencia al *superhombre* hay al menos dos maneras de referirse a este personaje: En una de ellas aparece como un ser que de algún modo rompe con lo que es la realidad humana, mientras que en la otra aparece sólo como una superación que no implica una ruptura ni la aparición de una nueva especie diferente del humano.

En el primer sentido y por lo que se refiere a los orígenes remotos del pensamiento de Nietzsche acerca del superhombre, éstos pueden encontrarse ya en un pasaje de *El estado griego*, escrito en 1871, y en un texto de sus primeros años como filósofo, cuando escribió *El origen de la tragedia* y sentía una especial admiración por R. Wagner.

Así, en dicho opúsculo del año 1871 escribe:

> "A fin de que haya un amplio, profundo y fructífero suelo terrestre para un desarrollo del arte, *la inmensa mayoría tiene que estar sometida como esclava al servicio de una minoría*"[281].

En esos momentos Nietzsche todavía no había llegado a imaginar su posterior idea del "superhombre", pero ya se refirió

[281] *El estado griego.* La cursiva es mía.

a una élite especial, y la idea de esclavizar a la masa en favor de "una minoría" aparece con absoluta claridad.

En ese mismo año 1871, en un prólogo de *El origen de la tragedia* dedicado a Wagner, anticipó igualmente la idea del superhombre o, al menos, la de un hombre especialmente dotado de cualidades mentales como la inteligencia y la sensibilidad, Aunque es este pasaje no utilizó todavía el término "superhombre", sin embargo al final dijo "este fin apunta decididamente más allá de la humanidad", expresión que sugiere fácilmente la idea de *un ser muy por encima del hombre* de su tiempo en cuanto a sus cualidades. Dice lo siguiente:

> "Usted [señor Wagner] sabe que repudio y aborrezco esa noción errónea de que el pueblo, cuando no el Estado, ha de ser un "fin en sí mismo"; pero me repugna en no menor grado buscar el fin de la humanidad en el porvenir de ésta. Ni el Estado ni el pueblo, ni tampoco la humanidad, existen por sí; el fin está en sus cúspides, en los grandes "individuos", los santos[282] y los artistas, es decir, ni en un futuro ni en pasado alguno, sino en un plano extratemporal. Este fin apunta decididamente más allá de la humanidad"[283].

Tiene interés observar cómo en estos primeros momentos,

[282] La cursiva es mía. Llama la atención que en este texto incluya entre los grandes individuos a los "santos", pues resulta difícil saber en qué contexto los santos podrían tener un auténtico valor para Nietzsche. Parece que con esa expresión se refería a personajes como el ermitaño que aparece en *Así habló Zaratustra*, o a los místicos que viven tan intensamente la vida desde una contemplación estético-religiosa que apenas necesitan de nada más para gozar de una plenitud vital. En relación con esta cuestión escribe R. Safranski: "El genio y el santo eran para Nietzsche la «cúspide del arrobamiento» del mundo; eran ascetas extáticos, hombres ingeniosos y creadores, pero todavía no tipos como César Borgia, no eran héroes de la vitalidad ni naturalezas vigorosas ni atletas de la amoralidad" (R. Safranski: O. c., p. 319-320).

[283] OT, Prólogo a Richard Wagner, originalmente proyectado en febrero de 1871. Obras completas, I; Ed. Prestigio, I, p. 263, Buenos Aires, 1970.

en los que todavía el autor no habla del superhombre, indica, sin embargo, que "este fin apunta decididamente 'más allá de la humanidad' ". Con tal expresión intensifica la idea de lejanía que existiría entre esos "grandes individuos" y el resto de la humanidad, lo cual no significa que se estuviera refiriendo a alguna especie no humana que hubiera de surgir como superación del hombre, sino como una profunda evolución del hombre, que implicaría el desarrollo especial de sus capacidades mentales y, como consecuencia, una nueva manera de encarar la vida, afirmando el valor de ésta y desechando cualquier ilusión con respecto a "otra vida mejor", al igual que cualquier otra fantasía religiosa.

Cuando habla de los "grandes individuos" es evidente que Nietzsche se refiere a hombres dotados de importantes cualidades para las diversas ramas de la cultura, y parece querer decir que no es cuestión de tiempo el que esos grandes individuos aparezcan, sino que aparecen ya, de tarde en tarde, aunque no sea en su plenitud, y habría que darles todas las oportunidades necesarias para desarrollarse y dar de sí todo lo que potencialmente estuviera en ellos como grandes hombres, como genios o artistas del tipo que fuera.

Sin embargo, cuando escribe "más allá de la humanidad", sugiere la idea de un cambio tan radical en el ser del *nuevo hombre* que podría hablarse de una nueva especie surgida de la humana, pero muy superior a ella.

No obstante, la idea dominante al final es la de que el superhombre sería un hombre especialmente evolucionado por lo que se refiere al conjunto de sus cualidades, especialmente las relacionadas con la inteligencia y la sensibilidad.

Tal propuesta, sin duda alguna, estaba muy alejada del ideal de quienes defendían la *igualdad* entre los seres humanos,

y se encontraba asimismo alejada de la doctrina de la ética kantiana según la cual el hombre, todo hombre, debía considerarse como un fin en sí mismo y no como un simple medio o cosa. Sin embargo, desde la defensa del valor de lo "aristocrático", considera Nietzsche que el fin se encuentra en los "grandes individuos" y no en la humanidad en cuanto tal, como defendía en la ética kantiana.

La defensa de los "artistas" la hizo, evidentemente, porque ya desde su adolescencia y más en aquellos momentos sentía el arte –y en particular la música- de un modo especialmente intenso como solución al nihilismo surgido a raíz de la "muerte de Dios" y de los aspectos más negativos de la vida, y además porque en aquel tiempo admiraba profundamente la música de R. Wagner[284], con quien mantenía una fuerte amistad y a quien iba dirigido ese escrito, pero sobre todo porque consideró el arte -y la música en especial- como el sentido de la vida.

Además de "santos" y de "artistas" de manera genérica, si hubiera querido ser más explícito, habría incluido a algunas personas concretas a quienes, al margen de que llegase o no a considerar como *superhombres*, admiró como hombres auténticamente superiores, muy por encima de la masa, tales como Alejandro Magno, "ese Dionisos de carne y hueso"[285]; Julio César, de quien dijo "podría ser mi padre"[286]; César Borgia, de quien, en relación con un posible modelo del *superhombre*, escribió en

[284] A propósito de la música de Wagner Nietzsche había escrito: "Me resulta de todo punto de vista imposible mantenerme fríamente crítico frente a esta música; toda fibra, todo nervio se estremece en mí y hace mucho tiempo que no tenía un sentimiento de éxtasis como el que se apoderó de mí al escuchar esta última *ouverture*" (CO I 596; 27 de octubre de 1868).

[285] EH, "Por qué soy tan sabio", 3.

[286] Ibidem.

Ecce homo que tal modelo podía encontrarse en César Borgia[287]; Maquiavelo, en cuanto Nietzsche proclamó: "el maquiavelismo [...] es suprahumano, divino, trascendente"[288]; J. W. Goethe, "¡[…] el alemán de excepción, para el que todavía no se ha encontrado una música que esté a su altura!"[289]; Cósima Wagner, "la naturaleza más aristocrática"[290]; Napoleón, "síntesis de *inhumanidad* y *de superhombre*"[291]; y algunos otros "espíritus libres".

De hecho, en su obra póstuma, ya en 1888, escribe respecto al superhombre: "Este tipo más fuerte ha existido ya con bastante frecuencia", pero indica que ha sido "el más combatido, el más *impedido*" y que por el temor que inspiraba "se quiso, se crio, *se alcanzó* el animal doméstico, el animal de rebaño, el animal enfermo, el cristiano":

> "¿Qué tipo reemplazará un día a la humanidad? […] Este tipo más fuerte ha existido ya con bastante frecuencia, pero como caso afortunado, como excepción, —nunca como algo *querido*. Antes bien, justo ese tipo ha sido el mejor combatido, el más *impedido*, —él siempre ha tenido en su contra el número, el instinto de toda especie de mediocridad, más aún, ha tenido en contra la astucia, la cobardía, el espíritu de los débiles, y — por tanto — la "virtud"[292]... él fue hasta ahora casi *lo* temible: y por

[287] En relación con la búsqueda de un posible modelo del *superhombre* escribe en *Ecce homo*: "a una persona a quien le soplé al oído que debería buscar un Cesare Borgia más bien que un Parsifal, no dio crédito a sus oídos" (*Ecce Homo*, "Por qué escribo tan buenos libros", 1.

[288] FP IV, Noviembre de 1887- Marzo de 1888, 11 [54].

[289] GC, II, 103.

[290] "La señora Cósima Wagner es, con mucho, la naturaleza más aristocrática" (*Ecce Homo*, "Por qué soy tan sabio", 3).

[291] GM, I, 16.

[292] La "virtud" en el sentido de las virtudes de la "moral de esclavos", que, desde la perspectiva de Nietzsche, son contrarias a las auténticas virtudes, que son las de la "moral de señores".

> temor se quiso, se crio, *se alcanzó* el animal doméstico, el animal de rebaño, el animal enfermo, el cristiano"[293].

El superhombre viviría en plena libertad y sin estar acorralado por el rencor del rebaño ni por su moral hipócrita, basada en el resentimiento y contraria a la vida y a los instintos naturales, en espera de "otra vida mejor", según la doctrina del cristianismo.

Pero la propuesta de Nietzsche resulta realmente sorprendente en cuanto en ningún momento explicó con claridad por qué o en qué sentido llegó a considerar que la humanidad o una parte de ella *debía* sacrificarse para el advenimiento del superhombre, por muy extraordinario que éste fuera, teniendo en cuenta además que ya en *Más allá del bien y del mal*, había criticado por completo la moral y, por ello mismo, la idea del *deber* como una obligación absoluta.

En consecuencia, *el deber de sacrificarse* por el *superhombre* o por cualquier otra causa no podía tener sentido. Es muy probable, no obstante, que su deseo de que este ser ideal se hiciera realidad le llevase a expresarse en diversas ocasiones utilizando el *lenguaje de la moral*, como cuando en *Más allá del bien y del mal* escribe:

> "…a la sociedad *no le es lícito* existir para la sociedad misma sino sólo como infraestructura y andamiaje, apoyándose sobre las cuales una especie selecta de seres sea capaz de elevarse hacia su tarea superior y, en general, hacia un *ser* superior"[294],

aunque sin pretender dar a ese párrafo un sentido moral, sino el de una imposición proveniente de la misma aristocracia en cuanto lograse el triunfo sobre la masa. De hecho, son más las ocasiones en que, en lugar de hacer referencia a un supuesto *deber*

[293] FP IV, Primavera de 1888, 15 [120].
[294] BM, IX, 258.

de sacrificarse, habla del *anhelo* de que el superhombre aparezca ya, anhelo que llevaría a algunos a dar incluso su pro-pia vida, pero no por un *deber moral* sino por el *extremado deseo* de la llegada del superhombre, y en este sentido escribe:

> "Yo amo a quienes trabajan e inventan para construir al superhombre su morada, y preparan para su venida la tierra, los animales y las plantas, y dan para eso incluso su vida"[295].

En bastantes ocasiones, al proclamar su anhelo por la llegada del superhombre, Nietzsche relaciona esta posibilidad futura con la necesidad del "sacrificio" personal y el del prójimo:

> "Mi exigencia: crear seres que estén muy por encima de la especie 'hombre': y a esta meta sacrificarme a mí mismo y al 'prójimo' "[296],

aunque no explica qué beneficio podía representar tal sacrificio para quienes lo realizasen -como él mismo-, o para el mismo superhombre.

Nietzsche habla aquí de "crear seres que estén muy por encima de la especie hombre", lo cual sugiere la idea de una comparación entre el hombre y el superhombre similar a la que hizo entre las demás especies y el hombre cuando escribió:

> "Lo que para nosotros es el mono, objeto de *vergüenza* penosa —eso deberíamos ser *nosotros* para el superhombre"[297],

a la vez que, de manera especial, cuando habla de "crear seres", parece claro que se refiere a la activa aplicación de la *eugenesia* para lograr tal objetivo. Pues, al parecer, el caminante de Sils-Maria estaba de algún modo obsesionado, si no por la idea de la abrupta ruptura del futuro superhombre con la especie humana,

[295] Z, I, Prólogo de Zaratustra, 4.
[296] FP III, Primavera-Verano de 1883, 7 [21].
[297] FP III, Noviembre de 1882 – Febrero de 1883, 4 [181].

sí por la idea, inspirada en F. Galton, de que había que aplicar a la humanidad en general los procedimientos eugenésicos necesarios que acelerasen en ella una rápida evolución, especialmente en el aspecto psíquico, que la condujese a superar su mentalidad primitiva y a abandonar los valores contrarios a la vida en que se encontraba instalada.

Además, como indico más adelante, había que proceder a la "eliminación" de los *malogrados*, de quienes en ningún caso podrían dar origen al superhombre sino todo lo contrario, de quienes representaban una carga para la sociedad y, en especial, para la élite, siendo una dificultad para la futura aristocracia de "superhombres".

Pero lo que por encima de todo deseaba era que la aristocracia venciera sobre la masa, dominada por los valores de la moral de esclavos, de carácter nihilista, para que pudiera vivir libremente sin la opresión de tales antivalores, propios del cristianismo, de manera que la masa debía quedar esclavizada al servicio de la aristocracia superhumana, mientras que los degenerados especialmente gravosos para la futura sociedad debían ser eliminados.

Parece que, aunque el solitario de Sils-Maria no explica con claridad cómo iba a repercutir el sacrificio de la masa en el advenimiento del superhombre, se refería, de acuerdo con F. Galton, al hecho de que la evolución no había favorecido para nada a los más fuertes y mejor dotados, sino a la masa, ya muy superior en número, lo cual repercutía en un progresivo aumento de la "mediocridad" de la especie humana.

De hecho, Nietzsche había criticado a Darwin por su teoría según la cual la evolución favorecía la supervivencia de los más fuertes, mientras que él había observado lo contrario: Los más fuertes eran quienes tenían en todo tiempo mayores dificultades

para sobrevivir, enfrentados al número y a la mediocridad de la masa:

> "Lo que más me sorprende al revisar los grandes destinos del ser humano es ver siempre ante mis ojos lo contrario de lo que hoy día Darwin y toda su escuela ven o quieren ver: la selección a favor de los más fuertes, de los mejor dotados, el progreso de la especie. Con las manos se toca justamente lo contrario: la supresión de los casos afortunados, la inutilidad de los tipos más altamente logrados, el inevitable dominio de los tipos mediocres, e incluso de los que están por debajo de la media"[298].

A continuación, Nietzsche se pregunta por la causa de tal situación y responde refiriéndose a "la superioridad numérica" de las clases más bajas:

> "los más fuertes y los más felices son débiles cuando tienen en su contra los instintos de rebaño organizados, la pusilanimidad de los débiles, la superioridad numérica"[299].

Y, como consecuencia que muestra el agobio de Nietzsche ante esta situación que le parece tan antinatural, manifiesta una sensación de asombro y temor ante el hecho de que los fuertes deben estar a la defensiva frente a la masa de los "débiles", "depravados" y "con taras hereditarias":

> "Por extraño que suene: se ha de armar siempre a los fuertes contra los débiles; a los felices contra los desgraciados; a los sanos contra los depravados y los lastrados con taras hereditarias"[300].

Ante la vivencia de tal situación, resulta menos incomprensible que Nietzsche se plantease la necesidad de un cambio radical de la situación, hasta el punto de desear un nuevo

[298] FP IV, Primavera de 1888, 14 [123]. Contramovimiento Anti-Darwin.

[299] Ibidem.

[300] Ibidem.

enfrentamiento de la aristocracia contra la plebe hasta conseguir su esclavización poniéndola al servicio del superhombre o de la nueva aristocracia, tal como había deseado ya en 1871, cuando en *El estado griego* escribió:

> "*la inmensa mayoría tiene que estar sometida como esclava al servicio de una minoría*"[301].

idea en la que siguió insistiendo en 1886, en *Más allá del bien y del mal*, defendiendo la *esclavitud* de la mayoría respecto a una minoría selecta aristocrática, escribiendo:

> "...lo esencial en una aristocracia buena y sana es […] que *no* se sienta a sí misma como función (ya de la realeza, ya de la comunidad), sino como *sentido* y como suprema justificación de éstas; —que acepte, por lo tanto, con buena conciencia el sacrificio de un sinnúmero de hombres, los cuales, *por causa de ella,* tienen que ser rebajados y disminuidos hasta convertirse en hombres incompletos, en esclavos, en instrumentos. Su creencia fundamental tiene que ser cabalmente la de que a la sociedad *no* le es lícito existir para sí misma, sino sólo como infraestructura y andamiaje, apoyándose sobre los cuales sea capaz una especie selecta de seres de elevarse hacia su tarea superior y, en general, hacia un *ser* superior"[302].

En otras ocasiones se refirió a la *eliminación física*, a la *muerte* de los miembros que fueran una carga para la sociedad, al considerar que. del mismo modo que se amputa de un cuerpo un órgano enfermo, en cuanto podría determinar la muerte de la totalidad del organismo, había que sacrificar a los malogrados en cuanto podían determinar una degeneración de la sociedad en lugar de contribuir a su progreso. Y así, ya en 1888, en sus fragmentos póstumos escribió:

---

[301] EG. La cursiva es mía. La cursiva es mía.
[302] BM IX, 258.

> "Hay que amputar los miembros enfermos: primera moral de la sociedad. […] La sociedad es un cuerpo en el que a ningún miembro le es lícito estar enfermo si el cuerpo no quiere correr ningún peligro en absoluto: un miembro enfermo que se corrompe tiene que amputarse: yo llamaré por su nombre a los *tipos amputables* de la sociedad... Se debe venerar la fatalidad: la fatalidad que le dice al débil: perece...[303]

…en cuanto representa un grave obstáculo para la creación de una nueva sociedad de espíritus libres, vencedora del nihilismo y liberada de la tiranía de la masa y de sus antivalores de la moral de esclavos, y siendo por fin la creadora de sus propios valores, afirmadores de la vida y de su eterno retorno.

Sin embargo, la comparación de Nietzsche entre "los miembros enfermos -gangrenosos- y la masa es incorrecta, pues, aunque los miembros enfermos, en el sentido de gangrenosos, deben ser amputados a fin de evitar la muerte del individuo que sufra tal enfermedad, no hay por qué suponer que cualquier miembro enfermo deba ser amputado, pues la mayoría puede curarse sin necesidad de amputación.

Y así, lo mismo habría que decir de la sociedad: El hecho de que la masa esté "enferma" en el sentido de que está especialmente afectada de una mentalidad adoctrinada por los antivalores de la moral de esclavos no tiene por qué implicar que su enfermedad sea incurable y mortalmente contagiosa, por lo que la única solución sea su "amputación" o eliminación física. En definitiva, es evidente que en este punto la medida que Nietzsche pretendía para lograr un cambio radical de la sociedad era realmente drástica y absurda.

Considera Nietzsche que este cambio daría lugar a una nueva situación, permitiendo la aparición del superhombre o de

[303] FP IV, Primavera de 1888, 15 [13].

la nueva "aristocracia" que podría dedicarse plenamente a su "tarea superior", representada muy probablemente por la valoración especial de la cultura (el Arte, la Filosofía y la Ciencia, tan alejadas de las posibilidades de la plebe, según su punto de vista). De hecho, en relación con la valoración respectiva de la masa y de los hombres superiores subordina de manera exigerada la inferioridad de la masa o del pueblo, hasta el punto de llegar a escribir:

> "Un pueblo es un giro de la naturaleza para llegar a 5 o 6 grandes hombres"[304],

palabras con las que quiso reflejar que la enorme desproporción existente en cuanto al número entre la plebe y la aristocracia no tenía por qué implicar que los valores de la plebe debieran prevalecer sobre los valores nobles y, por ello, la plebe debía quedar esclavizada y los malogrados debían ser eliminados en cuanto constituían un obstáculo para el éxito de la nueva sociedad situada "más allá del bien y del mal" y dando pleno sentido a la vida terrena.

En cualquier caso, en *Así habló Zaratustra* Nietzsche realizó una apología del superhombre y manifestó con un entusiasmo muy llamativo el deseo de su llegada.

El anhelo del superhombre se relacionaba en último término con la toma de conciencia de la "muerte de Dios", la cual había conducido al nihilismo, cuya superación debía producirse mediante la sustitución del vacío dejado por dicha "muerte". Y así, en estos últimos años de su vida lúcida, el superhombre -o la nueva aristocracia- se convirtió para Nietzsche en el ideal que podía llenar ese vacío, dando paso, con grandes sacrificios, a una nueva humanidad especialmente evolucionada gracias a la

[304] FP III, Verano-Otoño de 1882, 3 [1].

eugenesia. Por ello, había que luchar por su advenimiento a fin de vencer de una vez por todas a la "arena humana", seguidora de la moral de esclavos, liberando a la aristocracia de la opresión provocada por ella y por sus antivalores, y abriendo un camino de libertad y esplendor para la humanidad más noble, a fin de que ocupase a nivel político, cultural y social el lugar preponderante que le correspondía.

En el pasaje que sigue, a fin de destacar la importante ruptura con el pasado que debía suponer el superhombre, Nietzsche volvió a presentarlo como la alternativa a los dioses de las religiones, esos dioses que habían muerto o que deberían haber muerto ya en la conciencia de los hombres, gracias a la valentía y a la veracidad de algunos:

> -" '*Muertos están todos los dioses; ¡ahora queremos que viva el superhombre!'* —¡Sea ésta alguna vez, en el gran mediodía, nuestra última voluntad!"[305].

14.1. Los hombres no son iguales

En cuanto el superhombre -o la aristocracia- se debía encontrar a una enorme distancia de la masa o de los hombres de su época en general, Nietzsche criticó duramente la actitud de la plebe en cuanto rechazaba la existencia de diferencias entre los seres humanos, proclamando que *todos éramos iguales.*

Veremos a continuación algunos de los motivos y consideraciones por las que el solitario de Sils-Maria afirma no la igualdad sino la existencia de una *radical diferencia* entre los seres humanos.

A partir de la revolución francesa de 1789, la burguesía, la masa proletaria y diversas agrupaciones políticas proclamaron

[305] Z, I, "De la virtud dadivosa", 3.

los ideales de *libertad, igualdad y fraternidad* entre todos los hombres. Sin embargo, ninguno de estos ideales se ha cumplido:

Por lo que se refiere a la *libertad* son muchos los condicionantes, tanto políticos como psicológicos y sociológicos, que la coartan en una medida muy importante, de forma que la esclavitud más bien parece aumentar con el paso del tiempo, aunque enmascarada, tanto por la utilización de nuevos nombres para una esclavitud real, como porque, aunque desde el punto de vista legal la esclavitud haya sido abolida, el capitalismo utiliza métodos para explotar a los "nuevos esclavos" mediante jornadas laborales agotadoras, salarios de miseria y esclavos que malviven, en una proporción importante, en lugares alejados del "primer mundo", de manera que su existencia pase desapercibida y sin causar preocupación de ningún tipo a sus explotadores.

Respecto a la *igualdad* parece, de acuerdo con Nietzsche, que no hay argumentos para defenderla, pues el hecho objetivo es que, aunque estemos de acuerdo en que todos somos seres humanos y en ese sentido podría decirse que existe una *semejanza* biológica, no parece que existan cualidades que compartamos de manera estrictamente *igualitaria*, pues existen tanto diferencias físicas como psíquicas, que provocan diversas aptitudes mayores o menores tanto para la realización de tareas laborales de carácter físico como de carácter mental, diferencias que son tan innegables como las simples diferencias anatómicas.

Parece que el motivo que provocó la negación de estas diferencias provino de que, como consecuencia de ellas, pero especialmente como consecuencia de la ambición humana en la lucha por la vida, se produjeron -y siguen existiendo- desigualdades abismales de carácter laboral, político, económico y social. Y, como reacción a tales desigualdades surgieron movi-

mientos de carácter político-religioso (cristianismo: "ante Dios todos somos iguales", comunismo, anarquismo, socialismo, marxismo), que defendieron la igualdad entre los seres humanos.

Pero, si se tiene en cuenta que la revolución francesa fue una revolución burguesa, se comprenderá que poco o nada podía esperar el proletariado respecto al cumplimiento de ese ideal de "igualdad". Así que, efectivamente, en el siglo XIX, con el desarrollo del capitalismo, la clase trabajadora sufrió un periodo de enorme sufrimiento, miseria y dificultades de todo tipo como consecuencia de las abismales desigualdades laborales, económicas y políticas que tuvo que soportar.

Y, por lo que se refiere a la *fraternidad*, hay que decir que es un ideal utópico, pues la fraternidad es un sentimiento y sobre los sentimientos no se manda, se tienen o no se tienen, y, desde luego, no parece que abunden los que se relacionan con dicha fraternidad. Además, si hubiera existido un auténtico sentimiento de fraternidad, habría conducido, si no a la igualdad plena, sí al menos a una espontánea solidaridad entre los seres humanos, lo cual está muy lejos de suceder, incluso entre quienes comparten una fraternidad biológica.

Por su parte, Nietzsche estuvo en total desacuerdo con la idea de la supuesta *igualdad* [306]. Al margen de las cuestiones de carácter laboral y económico, el ermitaño de Sils Maria se

[306] En este sentido, según escribe R. Safranski, cuando en Basilea se trataba de pasar de doce a once horas de trabajo al día, Nietzsche se pronunció contra la disminución de la jornada laboral. Además, respecto al trabajo de los niños, en Basilea a partir de los doce años se permitían jornadas de diez a once horas diarias, a las que en ningún momento se opuso (O. c., p. 158). No obstante, hay que tener en cuenta que Nietzsche no tenía la nacionalidad suiza, por lo que su intromisión en cuestiones políticas del país tal vez hubiera podido crearle graves problemas.

expresó en diversas ocasiones proclamando la enorme distancia por la que se sentía alejado de la masa, distancia no de carácter físico sino intelectual y de sensibilidad estética. Se trataba de una distancia insalvable en cuanto, según sus propias experiencias, la plebe no podía aceptar la existencia de "hombres supe´-riores":

> " '¡Hombres superiores, aprended esto de mí: en el mercado nadie cree en hombres superiores! Y si os empeñáis en hablar allí, sea en buena hora; pero la plebe guiñará el ojo y dirá: ¡todos somos iguales!
>
> ¡Hombres superiores! –asegura la plebe, haciendo guiños-, ¡no existen hombres superiores! Todos somos iguales, y un hombre vale lo mismo que otro. ¡Ante Dios —todos somos iguales!'.
>
> Ante Dios. Mas ese Dios ha muerto ya. Y ante la plebe nosotros no queremos ser iguales, ¡Hombres superiores, alejaos de la plaza del mercado!"[307].

Resulta curioso que fueran los cristianos quienes llegaron a defender la idea según la cual "ante Dios todos somos iguales", pues lo más sarcástico del asunto es la enorme desigualdad existente en la estructura piramidal de esa misma organización, el cristianismo, que predica -o llegó a predicar en algún momento- la "igualdad": Extraña igualdad la de esa organización cuya jerarquía vive en palacios, colmada de lujos y riquezas, mientras que buena parte del redil de sus fieles vive en la miseria más extrema en espera de "otra vida mejor".

En cualquier caso y en contra de la teórica igualdad, predicada, al parecer, por el propio Jesús de Nazareth, escribe Nietzsche:

> "Cuando los hombres inferiores caen en la duda de si hay hombres superiores, ¡entonces el peligro es grande! Y se acaba por

[307] Z, IV, "Del hombre superior", I.

> descubrir que incluso entre los hombres inferiores, sometidos, pobres de espíritu, hay *virtudes* y que *ante Dios* los hombres son iguales: ¡lo cual ha sido el *non plus ultra* de la imbecilidad hasta ahora sobre la Tierra!"[308]

Nietzsche debió de sentir muy profundamente esa situación que es realmente frecuente: El diferente suele ser discriminado, tanto si lo es por motivos de inferioridad en capacidades físicas o psíquicas, como si lo es por lo contrario; y, en este último caso, por envidia acompañada de reproches "al que no se integra", pues a éste puede resultarle difícil integrarse con los mediocres o con "la arena humana", en cuanto se sentiría especialmente alejado de la reflexión, de las vivencias estéticas, de la búsqueda del conocimiento y de la ciencia, del estudio de las cuestiones filosóficas, que puedan dar un sentido a su vida y, en definitiva, alejado de su mundo interior. Por ello, insiste en estas consideraciones:

> -"¡vosotros, predicadores de la *igualdad!* ¡Tarántulas sois para mí, y vengativos ocultos!
>
> No quiero ser mezclado ni confundido con esos predicadores de la igualdad. Pues la justicia *me* dice: 'Los hombres no son iguales' "[309].

> -"Yo enseño que hay hombres superiores y hombres inferiores y que eventualmente un solo individuo justifica la existencia de milenios enteros, es decir, un hombre cabal pletórico, grande, íntegro, con respecto a innumerables hombres fragmentados, incompletos"[310].

> -"¡Hace falta que los *hombres superiores* le declaren la guerra a la masa!"[311].

[308] FP III, Principios de 1884, 25 [344].
[309] Z, II, "De las tarántulas".
[310] VP, IV, 545; Ed. Prestigio.
[311] VP, IV, 622; Ed. Prestigio.

Aquí el punto de vista de Nietzsche es acertado al afirmar la existencia de desigualdad entre los hombres, tanto por la existencia de notables diferencias por lo que se refiere a cualidades físicas y psíquicas como, sobre todo, por las repercusiones que tales diferencias provocan sobre la forma de vida de unos y de otros, de manera que unos viven una vida esencialmente animal o poco más, y otros demuestran con su actividad filosófica, artística o científica su vocación y su capacidad superior para estas actividades que, al parecer de Nietzsche, les elevan sobre la masa, tan alejada del interés por la cultura en general.

Sin embargo, una cosa es reconocer la existencia de diferencias y otra muy distinta pretender establecer una jerarquía absoluta de valores en relación con tales diferencias…

Teniendo en cuenta el hecho de "la lucha por la vida" existente en el mundo biológico en general, era lógico que tales formas de *superioridad* o *inferioridad* determinasen diferencias en el estatus político, económico y social de los seres humanos, y, de hecho, esto es lo que ha sucedido a lo largo de la historia hasta la actualidad, a pesar de que quienes han conseguido el mayor poder en la sociedad actual no han sido los pertenecientes a la "nobleza guerrera", que se distinguían por su fuerza física, sino los pertenecientes a la "nobleza sacerdotal", caracterizada por su creación de los valores de "la moral de esclavos" en que adoctrinaron a la masa, valores que ella ha defendido hipócritamente, aunque no ha practicado, pero ha conseguido imponer en el conjunto de la sociedad.

Desde el terreno de la mitología religiosa o desde diversas ideologías políticas (democracia, socialismo, anarquismo) se ha defendido la "igualdad", como si la religión, la ética o el derecho o "los valores humanos" tuvieran algún valor especial a partir del cual pudiera fundamentarse el valor de la "igualdad"

como un principio absoluto que estuviera por encima del poder de cada individuo o de cada grupo social, olvidando que, según señalaron especialmente Th. Hobbes, B. Spinoza, M. Stirner y el propio Nietzsche, el *derecho* -y, por lo mismo, el derecho a la "igualdad"- no es otra cosa que el *poder* que se tenga para imponerla, de manera que no existen principios ni leyes sacrosantas que puedan invocarse en favor de esa igualdad inexistente, más allá de ese poder.

Y lo mismo hay que decir por lo que se refiere a la insistencia de Nietzsche en defender un supuesto valor absoluto de cierta "desigualdad", lo cual le lleva a afirmar que

> "un solo individuo justifica la existencia de milenios enteros"[312].

Se trata de una afirmación absurda, sin otro fundamento que el de las particulares preferencias del propio Nietzsche, presentándolas como si tuvieran un valor absoluto. En este sentido llega a afirmar, en contradicción consigo mismo y desde el fundamento de una especie de "Justicia" platónica:

> "Los hombres no son iguales: así habla la justicia"[313],

pues una cosa es reconocer la existencia de desigualdades y otra cosa es pretender, como hace Nietzsche en tantas ocasiones, que tales desigualdades deban ir unidas a derechos absolutos para aquellos que destaquen por las "desigualdades" que, desde su punto de vista, serían auténticamente valiosas, hasta el punto de llegar a decir que *un solo individuo* que posea esas cualidades *justifique la existencia de milenios enteros*[314].

[312] VP, IV, 545; Ed. Prestigio
[313] SPM, Mayo-Junio de 1883, 9 [48].
[314] VP, IV, 545; Ed. Prestigio.

En el caso de Nietzsche, este punto de vista es mucho más injustificables en cuanto, además de olvidar el valor meramente subjetivo de cualquier valor, se encuentra igualmente en contradicción con su declaración según la cual:

> "Si el devenir es un inmenso ciclo, todo es de igual valor, eterno y necesario"[315].

Tiene interés igualmente señalar una reflexión del propio Nietzsche, que en cierto modo podría contradecir se propia tesis tan extremadamente elitista. Escribe en sus fragmentos póstumos de 1887:

> "La distinción entre una existencia inferior y una existencia superior es técnicamente insostenible, porque todo animal, toda planta cumple con su tarea de la manera más perfecta posible; el vuelo del pesado escarabajo no es en nada menos perfecto que el flotar de la mariposa para las tareas de la mariposa"[316].

A pesar de todo y aunque en diversos momentos Nietzsche tuvo en cuenta estas reflexiones, parece que fueron sus propias experiencias vitales y su hiperdesarrollada sensibilidad las que le condujeron a valorar de manera muy especial la existencia de una particular y esencial "desigualdad" entre los hombres: la de los hombres superiores y los hombres inferiores, especialmente desde el punto de vista psíquico, desigualdad que, sin embargo, no estaba teniendo un reflejo adecuado en la sociedad de su tiempo, en cuanto la plebe había conseguido generalizar su sistema de "antivalores", y era la defensora de "la moral de esclavos", "el cristianismo". Aunque en esta cuestión, habría que precisar, pues Nietzsche no lo hace, que los esclavos siguieron siendo esclavos desde los puntos de vista laboral, económico y social, a pesar de que en la sociedad sus valores, los de la "moral

[315] FP IV, Primavera de 1888, 14 [31].
[316] FP IV, 10. CUADERNO W I I 2 OTOÑO DE 1887, [16] (149).

de esclavos, se impusieran mayoritariamente, y que quien ascendió a nivel político, económico y social fue la *nobleza sacerdotal*, la adoctrinadora de la masa oprimida por la nobleza guerrera.

Por ello, una de las ideas que aparecen en sus escritos es la relacionada con su deseo de un nuevo enfrentamiento contra la masa con la esperanza de que, de manera definitiva, triunfase la nueva aristocracia, el futuro superhombre, y de que la plebe se convirtiera en simple esclava a su servicio.

Por motivos como los expuestos Nietzsche criticó la idea de la *igualdad* entre los seres humanos, pues, aunque es evidente la existencia de la desigualdad en el terreno de las cualidades físicas, desde los planteamientos de la moral de esclavos se llegó a negar la existencia de aquellas diferencias que, como las de carácter psíquico, no siempre pueden medirse fácilmente y, por eso, pueden negarse con mayor facilidad. O, en el caso de que se aceptase la existencia de tales diferencias, se afirmaría la existencia de una igualdad de fondo, en cuanto tales diferencias serían irrelevantes para ellos, considerando que lo único esencial era el hecho de que todos éramos seres humanos, como sería el punto de vista del cristianismo en general y el kantiano con su "imperativo categórico", sustentado en la supuesta dignidad de todo ser humano -o de todo "ser racional"-.

Y así, del mismo modo que el punto de vista de Platón acerca de las diferencias entre los hombres fue acertado y tal idea le condujo a establecer las tres clases sociales de su utópica república, igualmente lo fue el de Nietzsche al señalar esas mismas *diferencias*. Sin embargo y al margen de esta similitud entre ambos, al reconocer la existencia de desigualdades entre los hombres, existen divergencias muy importantes entre la utópica república platónica y el tipo de sociedad que Nietzsche llegó a

propugnar en sus escritos, pues mientras Platón defendió la integración de todos en su república, asignando a cada clase unas tareas específicas de acuerdo con sus aptitudes, Nietzsche sólo valoró la "tarea superior" que debía realizar la aristocracia, mientras que la plebe debía quedar esclavizada a su servicio. Personalmente me siento más afín a la solución platónica que a la de Nietzsche, pues no entiendo que las diferencias humanas deban repercutir en la esclavización y deshumanización de un prupo social por otro, cuando, desde el punto de vista platónico las tres clases sociales podían convivir con diferentes ocupaciones, de acuerdo con sus "diferencias", pero sin necesidad de esclavizar a ninguna. Quizá el punto de vista de Nietzsche estaba motivado, al menos en parte, por una especie de revanchismo contra la plebe por haber estado sufriendo durante tanto tiempo "el veneno de las moscas venenosas del mercado".

En relación con esta cuestión, el solitario de Sils-Maria no defendió una aristocracia de carácter plutocrático -como la que domina en el capitalismo actual-, sino la relacionada con las diferencias de inteligencia, de sensibilidad y de creatividad, que determinaban la mayor o menor capacidad para superar los antivalores de la moral de esclavos, para recuperar una forma de vida más de acuerdo con los instintos vitales, así como los valores relacionados con las grandes obras artísticas, científicas y culturales en general.

El problema con el que se enfrentaba Nietzsche no derivaba principalmente de la existencia de la mediocridad en sí, sino del hecho de que el número de mediocres, "la arena humana", era tan elevado que llevaba al conjunto de la sociedad en general y a sus mediocres dirigentes políticos a permitir o a colaborar incluso en la implantación generalizada los valores de la masa, identificados con los de la "moral de esclavos", rechazando de

modo directo o indirecto los valores señoriales de los "espíritus libres", de quienes no adoraban, de quienes eran señores de sí mismos tratando de vivir de acuerdo con su espontaneidad creadora, de quienes destacaban por su sensibilidad estética o por sus capacidades intelectuales, provocando esta situación en el ermitaño de Sils-Maria una insoportable sensación de ahogo que le condujo a despreciar a la masa, a sentir la necesidad de mantenerse alejado de ella y, finalmente, a desear su esclavización al servicio de la nueva sociedad de superhumanos o de la nueva aristocracia.

En *Así habló Zaratustra* se refiere a la masa con la expresión "las moscas del mercado" o "moscas venenosas", expresiones duras que reflejan el malestar que sentía ante la forma de vida de la chusma, ante su desprecio y su incomprensión, y el desprecio que le inspiraba su actitud rencorosa contra todo aquél que destacaba por su forma de vida independiente, alejada de los valores de la "moral de esclavos". Su "sentimiento de la distancia" ("pathos de la distancia") respecto al rebaño le llevó a remarcar esa distancia entre la masa y el superhombre, no limitándose a hablar de "diferencias" sino de "superioridad" e "inferioridad", olvidando que sólo desde su propia subjetividad podía utilizar tales calificativos, pero no en un sentido absoluto. Sin embargo, Nietzsche presentó estas diferencias, desde una perspectiva supuestamente objetiva de la "superioridad" de algunos, y, en este sentido, escribió:

> "Yo enseño que hay hombres superiores y hombres inferiores y que eventualmente un solo individuo justifica la existencia de milenios enteros, es decir, un hombre cabal, pletórico, grande, íntegro, con respecto a innumerables hombres fragmentados, incompletos"[317].

[317] VP, IV, 545; Prestigio.

En tales momentos y de manera inaceptable Nietzsche se servía de una idea platónica de "hombre" aplicable casi en exclusiva al superhombre o a la futura aristocracia, mientras que la masa se le presentaba como simples granos de arena -la "arena humana"-, todos muy iguales y diminutos, que habían renunciado a los valores de esta vita terrena y, sobre todo, que, en colaboración con sus adoctrinadores, la nobleza sacerdotal, habían conseguido imponer sus valores nihilistas al conjunto de la sociedad, con la excepción de algunos "espíritus libres".

14.2. El "monasterio para espíritus libres"

El sentimiento de *soledad* del caminante de Sils-Maria por verse rodeado de la "arena humana", gente sometida a los valores y a la moral de esclavos, con quienes le resultaba imposible relacionarse por hallarse a una enorme distancia en cuanto a la sensibilidad y al intelecto, le impulsó a ilusionarse con la idea de crear una agrupación de personas selectas que hubiesen superado la moral de esclavos, una comunidad al estilo de un *monasterio* o al de una "academia platónica", en la que pudiera exponer su propia filosofía y compartir con ellas los respectivos puntos de vista sobre diversas cuestiones filosóficas, científicas y artísticas.

En relación con esta idea, escribe C. P. Janz:

> "[Nietzsche confía en] reunir en torno suyo en Niza su círculo soñado de "personas superiores" [como lo serían para él en aquel momento Meta von Salis, Helen Zimmern, Resa von Schirnhofer, Heinrich von Stein, Paul Lanzky, Heinrich Köselitz, Lou Salomé, Paul Rée]"[318].

[318] C. P. Janz: *F. Nietzsche*, III, p. 264-265.

En relación con dicha idea hay que señalar que se remonta al menos al año 1870, cuando en una carta a su amigo Erwin Rohde se la comentó con la mayor ilusión, refiriéndose a una "nueva Academia *griega*", una "comunidad monacal" o "nuestro monasterio". Y, como si el monasterio ya estuviera fundado o por la misma ilusión de verlo así, se despide de su amigo como "*Frater Fridericus"*:

> Mi querido amigo:
>
> No ha pasado ni un minuto desde mi lectura de tu carta y ya te escribo. Sólo quería decirte que pienso *exactamente igual* que tú y que me parecería una ignominia si no salimos de este languidecer nostálgico a través de un *acto* enérgico. Oye ahora lo que he estado rumiando en mi corazón. Arrastrémonos todavía unos años a través de esta existencia universitaria, tomémosla como un *pesar instructivo*, que se debe soportar con seriedad y admiración. Entre otras cosas debe ser un *periodo de aprendizaje* para la *enseñanza*, y creo que mi tarea es formarme para ello.
>
> […….]
>
> Acto seguido sólo podremos llegar a ser buenos *maestros* en tanto que nos elevemos por todos los medios sobre el clima de esta época y seamos no sólo hombres sabios sino sobre todo *mejores*. Aquí también siento ante todo la necesidad de ser *verdaderos*.
>
> […….]
>
> En consecuencia, antes o después nos liberamos de este yugo, esto es *para mí* algo completamente firme. Y luego fundamos una nueva Academia *griega*
>
> […….]
>
> Aunque vengan pocos compañeros que piensen como nosotros, creo sin embargo que podemos sacarnos a nosotros mismos de esa corriente […] y llegar a una pequeña isla en la que no se necesite más cera para taponar los oídos. Entonces seremos nuestros maestros mutuos, nuestros libros serán sólo anzuelos para ganar a alguien para

> nuestra comunidad monacal y artística. Viviremos, trabajaremos, disfrutaremos los unos para los otros — quizás éste es el único modo en que debemos trabajar para la *totalidad*.
>
> [……]
>
> ¡Quisiera que este plan te pareciera ante todo digno de ser atentamente evaluado! Que es el momento de mostrártelo lo atestigua la carta tuya tan conmovedora que acábo de recibir.
>
> […….]
>
> Con las mejores esperanzas tu
> fiel *Frater Fridericus*"[319].

Posteriormente, ya en el año 1876, escribe a Reinhardt von Seydlitz comentándole nuevamente esta misma idea:

> "El 1 de octubre parte usted hacia Davos, y yo, el mismo día, hacia Italia, para reencontrar mi salud en *Sorrento*, donde viviré junto con mi queridísima amiga la señorita von Meysenbug […] Me acompañan también un amigo y un alumno[402] —tenemos una casa para todos y además los más altos intereses en común: será una especie de *monasterio para espíritus libres*. […]
>
> ¿Por qué le cuento todo esto? Ya habrá adivinado mi secreta esperanza: —estaremos en Sorrento un año aproximadamente. Después regresaré a Basilea, a menos que edifique en cualquier otra parte mi monasterio, quiero decir «la escuela de educadores» (donde estos se educan a *sí* mismos) con *gran* estilo"[320].

Según comenta C. P. Janz en referencia a la temporada de 1876-1877 en que Nietzsche estuvo en Sorrento con Malwida von Meysenbug, Paul Rée y Albert Brenner, antiguo alumno suyo,

---

[319] CO II, 113. *A Erwin Rohde en Hamburgo*; <Basilea, 15 de diciembre de 1870>.

[320] CO III, 554, 24 septiembre 1876. La cursiva es mía.

> "las cartas [escritas en aquel viaje] muestran que la actividad en el «monasterio» fue incesante, llena de lecturas en común y discusiones. Nietzsche escribió numerosas anotaciones conocídas como *Sorrentiner Papiere*, y le dictó a Brenner aquel invierno de 1876-1877 el *Sorrenter Manuscript*, germen todo ello de *Humano, demasiado humano*"[321].

Más adelante, en una postal a su hermana en 1877, escrita en Sorrento, le dice con la mayor ilusión:

> "…La «escuela de educadores» (también llamada monasterio moderno, colonia ideal, *université libre*) está en el aire, ¡quién sabe lo que ocurrirá! Tenemos ya pensado nombrarte encargada de todos los asuntos económicos de nuestra institución de 40 personas. ¡Ante todo debes aprender Italiano!"[322]

Posteriormente, ya en septiembre de 1884, manifiesta a *Heinrich Köselitz* esta misma idea:

> "En cuanto al futuro, me acompaña siempre la esperanza de que en Niza se pueda formar una pequeña y *exquisita* sociedad con esta fe en la *gaya scienza*"[323].

Finalmente, en noviembre de 1884, en otra carta a su madre y a su hermana, vuelve a referirse a su futura "colonia", es decir, al monasterio de espíritus libres, pero en esta ocasión ya no habla de intercambiar conocimientos entre sus miembros sino sólo de *enseñarles su propia filosofía*:

> *"Quiero y tengo que seguir fiel a Niza*, en vista de mi futura «colonia» (quiero decir: personas simpáticas a las que pueda enseñarles mi filosofía), que ahora me parece más factible"[324].

---

[321] C.P. Janz: *Nietzsche*, 2, "Los diez años de Basilea".

[322] CO III, 589. *A Elisabeth Nietzsche en Naumburg* (Tarjeta postal); Sorrento, 20 de enero de 1877.

[323] CO IV 529. *A Heinrich Köselitz*; 2 sept. de 1884, Sils-Maria (Alta Engadina).

Esta "colonia" o monasterio podía ser un medio más de lucha para conseguir que el número de hombres superiores o de espíritus libres aumentase mediante iniciativas de esta clase, pero también una manera de mantenerse alejado del veneno de la masa, de las "moscas venenosas", y de "llegar a una pequeña isla en la *que no se necesite más cera para taponar los oídos*", según había escrito en la carta a Erwin Rohde.

El "monasterio para espíritus libres" sólo llegó a funcionar en aquel primer ensayo de Sorrento, con gran éxito, por cierto, pero las diversas alusiones de Nietzsche a esa idea demuestran la necesidad que sentía de alejarse de la plebe y de aislarse con un selecto grupo de espíritus libres.

La posterior idea del superhombre fue un paso más en ese "pathos de la distancia" al que se refiere en diversas ocasiones, pero, así como la idea de la comunidad de espíritus libres implicaba una actitud de alejamiento, de huida respecto a la masa, la idea del superhombre implicaba, por el contrario, un enfrentamiento contra esa misma masa para ponerla al servicio del superhombre -o de la nueva aristocracia-.

14.3. El progreso y el superhombre

En el siglo XVIII la toma de conciencia de la existencia de un continuo *progreso* de la humanidad a lo largo de la historia en casi todos los ámbitos de la vida debió de influir en Nietzsche, no para investigar el progreso de la humanidad producido en el pasado, pero sí para plantearse la posibilidad de contribuir a un progreso de la humanidad en el futuro.

---

[324] CO IV 560. *A Franziska y Elisabeth Nietzsche en Naumburg* (Tarjeta postal) <Menton, 28 de noviembre de 1884>.

Tanto G. W. F. Hegel (1770-1831) como K. Marz (1818-1883) habían presentado el proceso de la Historia desde la perspectiva de ese *progreso.*

Hegel había planteado el progreso desde un punto de vista filosófico, entendiéndolo como la toma de conciencia de lo Absoluto acerca de sí mismo, lo cual sucedía de manera plena cuando el espíritu llegaba al nivel de la autoconciencia por medio de la conciencia del hombre a través de la Filosofía.

Por su parte, Marx desde la perspectiva histórico-sociológica, presentó una interpretación del progreso histórico desde el punto de vista del *materialismo histórico*, refiriéndose a los diversos modos de producción de la vida humana y señalando la existencia en la sociedad de clases sociales contrapuestas, de manera que su enfrentamiento daba lugar a los diversos cambios en los modos de producción de la vida humana. Como consecuencia de estos enfrentamientos defendió la tesis de que los cambios sociales se producían de acuerdo con leyes necesarias que determinaban los sucesivos modos de producción de los medios para la subsistencia del hombre (esclavista, feudal, capitalista…) y que tales cambios representaban un *progreso* que conduciría necesariamente a la revolución del proletariado contra el capitalismo y al triunfo final del comunismo, una sociedad sin clases.

Estos planteamientos pudieron influir en que Nietzsche, sintiéndose muy decepcionado por la "arena humana" existente a su alrededor, se plantease también la posibilidad de un *progreso*, pero no de carácter *social igualitario*, como Marx esperaba y deseaba que se produjera, sino consistente en la creación de un *hombre nuevo* con la ayuda de los conocimientos logrados gracias al *evolucionismo* de Ch. Darwin (1809-1882) y a la *Eugenesia*, popularizada por F. Galton (1822-1911).

Ese hombre nuevo sería el que Nietzsche llamó "superhombre", y estaría formado por una *élite aristocrática* dotada de cualidades muy superiores a las de los hombres de su tiempo y con valores igualmente superiores a los de la masa, que habían dominado en la sociedad europea durante ya demasiado tiempo.

La constante vivencia de una opresión agobiante sentida en medio de una masa que, debido especialmente al apoyo de la nobleza sacerdotal y a su número, había logrado imponer sus antivalores en el conjunto de la sociedad y despreciaba los valores "nobles" y sus intereses culturales, por los que Nietzsche guiaba su vida, representó para él un impulso importante en favor de un *progreso* a nivel individual y social, que debió de considerar superior a los distintos tipos de progreso producidos durante el siglo XVIII y primera mitad del XIX.

Su identificación y admiración por la futura aristocracia, que sería esencialmente superior desde el punto de vista intelectual, le llevó a desear y a considerar como un *progreso* una sociedad en la que tales hombres superiores no fueran una excepción sino un grupo social más amplio, aunque no excesivamente numeroso.

La transvaloración representaba un *progreso* mediante el cual se recuperaría la espontaneidad vital perdida y triunfarían los valores de la moral de señores sobre los de la moral de esclavos. La masa debía ser esclavizada al servicio de la élite para lograr el objetivo de una nueva sociedad dirigida por la aristocracia.

Al utilizar expresiones tan hiperbólicas como la del *sacrificio de la masa* o *de la humanidad* parece que la intención de Nietzsche pudo ser la de llamar la atención acerca de lo insoportable que se le hacía vivir en medio de aquella mediocridad de la masa, que no sólo se regía por los antivalores de la "moral de

esclavos", sino que mantenía una actitud especialmente opresora y despectiva contra quienes defendían los valores afirmativos respecto al valor de la vida terrena, de manera que habían creado un ambiente asfixiante, mientras que los valores nobles y liberadores eran objeto de desprecio. Tal situación le condujo a rebelarse y a defender una transvaloración de valores que acompañaría a la llegada del superhombre o, lo que es lo mismo, a la llegada de una aristocracia, vencedora de la masa, la cual debía convertirse en su esclava. En el caso de los "malogrados" y degenerados, debían ser eliminados incluso, en cuanto representarían una carga excesiva para la nueva sociedad y una dificultad añadida para la evolución positiva del hombre hacia el nivel superior representado por el superhombre.

14.4. La esclavización de la masa

La referencia al "sacrificio de la humanidad", a la que Nietzsche alude en diversas ocasiones, a pesar de lo sorprendente que pueda resultar, tiene varias explicaciones:

Es evidente que, al margen de los enormes sufrimientos físicos que le provocaba su enfermedad, Nietzsche sufría al sentir, día tras día y año tras año, la opresión de una sociedad dominada por valores contrarios a la vida y enemiga de quienes pretendían vivir de acuerdo con valores propios, afirmando el valor de la vida terrena frente a quienes la consideraban un destierro, un "valle de lágrimas", una penitencia que el hombre debía cumplir. Es evidente la opresión que Nietzsche sentía, provocada por esa plebe a la que calificó como "rebaño", por su uniformidad en su modo de pensar o de comportarse, o como "moscas venenosas", por su actitud despectiva contra quienes preferían vivir desde la propia libertad, sin someterse a ideas y creencias prees-

tablecidas, negadoras del valor de la vida, o como "arena humana", formada por una infinidad de granos diminutos, muy iguales entre sí, como lo serían los individuos pertenecientes a la masa informe que sólo destacaba por su número y por su sumisión al adoctrinamiento recibido y a sus adoctrinadores, pero no por sus intereses culturales. Por ello, escribió:

> "Huye, amigo mío, a tu soledad: Te veo acribillado por moscas venenosas. ¡Huye allí donde sopla un viento áspero, fuerte!
>
> ¡Huye a tu soledad! Has vivido demasiado cerca de los pequeños y mezquinos. ¡Huye de su venganza invisible! Contra ti no son otra cosa que venganza"[325].

Ante tal frustración no tenía posibilidad alguna de responder desde la agresividad física, pero le quedaba la agresividad verbal extrema, que tan bien utilizaba en sus escritos. En relación con tal frustración, escribe a este respecto:

> "Toda la moral de Europa se basa, en definitiva, en la *conveniencia del rebaño*: la desventura de todo hombre superior, excepcional, reside en que todo lo que lo distingue entra en su conciencia como algo que lo empequeñece y degrada"[326].

En diversos pasajes Nietzsche manifiesta su obsesión por la aparición de seres humanos superiores al hombre actual, llegando a ofrecer para ello el propio sacrificio. Según parece, esa "aparición" sólo podía imaginarla como posible a partir de la puesta en práctica de las ideas del *evolucionismo* y de la *eugenesia*, acompañada de la esclavización de la masa y de la eliminación física de los degenerados y malformados. Es evidente igualmente que tal objetivo era sólo un absurdo desvarío que en

[325] Z, I, "De las moscas del mercado".
[326] VP, II, 85; p. 472; Ed. Prestigio.

cierto modo pudo servirle de consuelo ante las vivencias tan negativas que le provocaba la sociedad en que vivía.

Por ello, el pasaje en que dice "el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre", perteneciente al prólogo de *Así habló Zaratustra*, es claramente significativo de la importancia que concedió a la evolución o transformación eugenésica del hombre para dar paso al superhombre.

El sufrimiento provocado por la irrespirable atmósfera que iba unida a la "moral de esclavos" le hizo sentir tal situación como insoportable y por ello, así como la moral de esclavos había triunfado anteriormente y su victoria había determinado el sometimiento de los hombres superiores al ambiente sofocante de los valores de esa chusma inepta e incapaz de apreciar los eminentes productos del espíritu, quiso reafirmar la existencia de "hombres superiores" y a la vez manifestar su deseo de que se produjera un nuevo enfrentamiento con la masa, con la esperanza de que en esta ocasión se produjese el triunfo de la élite:

> "¡Hace falta que los *hombres superiores* declaren la guerra a la masa!"[327].

Con esa declaración de guerra el solitario de Sils-Maria manifestaba su desprecio y su propio resentimiento contra la masa, los "esclavos", el mismo resentimiento que les había atribuido a ellos respecto a los nobles, provocado especialmente por el hecho de que los esclavos habían triunfado y habían conseguido imponer sus valores al conjunto de la sociedad. Y, por ello, ante tal situación se rebeló manifestando de manera desorbitada la necesidad de la guerra contra ellos a fin de imponer los valores aristocráticos, liberados de la opresión de la moral de esclavos y favorables a la espontaneidad vital.

[327] VP, IV, 622; Ed. Prestigio.

¿Con qué derecho? Recordemos que Nietzsche, al igual que Hobbes y Spinoza, defendió la equivalencia entre derecho y poder, de manera que, una vez suprimida la moral, no había otra justificación para lograr el *sometimiento de la masa* que el simple *poder*. Y era evidente que, a partir de la desaparición de Dios y de la moral absoluta, "todo estaba permitido" -como había defendido Dostoievski a través de "Iván Karamazov"-. Según parece, Nietzsche quiso llevar este principio, al menos desde un punto de vista teórico, hasta sus últimas consecuencias, planteándose la esclavización de la masa y la eliminación de los malformados para dar paso a la llegada del superhombre, es decir, de una nueva aristocracia, tan valorada por él desde su electrizada sensibilidad, que implantase la transvaloración de todos los valores.

Además, en cuanto la *moral absoluta* había sido justamente criticada por él y en cuanto no existía un *derecho absoluto* que estableciese límite alguno a la satisfacción de los deseos de nadie, en cuanto dispusiera de la capacidad para materializarlos, el *derecho* del hombre a esclavizar o a eliminar a otros hombres provenía exclusivamente de su *poder* para hacerlo. En este sentido Th. Hobbes (1588-1679) había escrito:

> "El derecho natural, que los escritores llaman comúnmente *ius naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que su propio juicio, y razón, conciba como el medio más apto para aquello"[328].

Con tales antecedentes y con los correspondientes argumentos no era muy descabellado que Nietzsche llegase a los

[328] Th. Hobbes: *Leviatán*, cap. XIV, "De las leyes naturales primera y segunda, y de los contratos".

resultados a que llegó, en cuanto sus reflexiones sólo tuvieron en cuenta estas frías premisas, al margen de cualquier sentimiento de empatía o de compasión, de manera que como premisa esencial de su argumentación tal vez le faltó tener en cuenta el lado afectivo del ser humano, aspecto de la cuestión que en el caso de que lo hubiera tenido en cuenta posiblemente le habría llevado a un resultado muy diferente, buscando una solución distinta a la de la esclavización de la masa o a la de la muerte de los malformados, de manera que el triunfo de la aristocracia o del superhombre fuera compatible con la integración social de la masa, la cual, además, con la ayuda de la eugenesia o de una educación apropiada hubiera podido evolucionar igualmente hacia un nuevo tipo superior de humanidad.

Sin embargo, esta última idea no era del gusto de Nietzsche en cuanto pensó que la existencia del modo de vida de la aristocracia, ligada a las grandes tareas del espíritu, sólo era posible en cuanto, al igual que en la república platónica, hubiera otros seres humanos que realizasen las "tareas inferiores" necesarias para que la aristocracia pudiera ocuparse de aquellas "tareas superiores". Y, por eso, respecto a esta cuestión llegó a escribir:

> "si se quiere esclavos [...] no se los ha de educar para señores"[329].

[329] FP IV, Noviembre de 1887-Marzo de 1888, 11 [60]. Y, en efecto, con la mayor naturalidad, como consecuencia de la intensa influencia que recibió de la cultura griega, Nietzsche manifestó -medio en broma y medio en serio- su deseo de tener al menos un esclavo que le ayudase en sus tareas compensando de algún modo sus deficiencias visuales:

> "Quisiera al menos tener un esclavo, como lo tenía hasta el más miserable de los filósofos griegos. Estoy demasiado *ciego* para *muchísimas* cosas" (CO IV 488. *A Franz Overbeck en Basilea.* <Niza, 12 de febrero de 1884>).

Además, Nietzsche había criticado la compasión de manera muy insistente y, por lo que se refiere a esta cuestión, había manifestado una inexplicable falta de empatía, escribiendo:

> "Lo que es débil y malogrado debe perecer: imperativo supremo de la vida. Y no se debe hacer de la compasión una virtud. ¿Qué es más peligroso que cualquier vicio? — La compasión activa con todo lo malogrado y débil, — el cristianismo..."[330].

Como un nuevo argumento en contra de la compasión consideró erróneamente que en el mundo animal no se daba la compasión:

> "La compasión, la caritas [caridad], al permitir a los deprimidos y a los débiles seguir viviendo y tener descendencia, obstaculiza las leyes naturales de la evolución: acelera la decadencia, destruye la especie, — niega la vida. ¿Por qué las otras especies animales se mantienen sanas? Porque carecen de compasión"[331].

Pero los hechos contradicen tal punto de vista, pues son muy numerosos los casos de especies, como los mamíferos (elefantes, chimpancés, lobos, ballenas, gorilas, perros, leones, orangutanes) y las aves, en las que no sólo los progenitores sino también otros ejemplares de la misma especie -e incluso de otra especie en algunos casos- cuidan de las crías en general, tanto de la propia familia como de las ajenas, y las protegen de los animales predadores.

Por otra parte, resulta sorprendente la enorme distancia existente entre estas ideas y aquel *ideal humanista* de *Aurora*, de 1881, no tan lejano en el tiempo, o en relación con aquel principio de su moral personal, aunque sólo como *imperativo hipotético*, que le manifestó a Paul Rée en una carta de 1882, en la que le deseaba…

[330] FP IV, Primavera de 1888, 15 [120].
[331] FP IV, Noviembre de 1887-Marzo de 1888, 11 [361].

> …"que también para usted «toda experiencia sea útil, todos los días sagrados y todos los hombres divinos» — como lo son para mí"[332].

¿Comenzaba ya su enfermedad a mostrar a nivel mental sus primeros síntomas realmente graves en estos escritos? Es una cuestión que tal vez los biógrafos pueden seguir investigando, pero la verdad es que el paréntesis de *Aurora*, en el que llegó a valorar de manera extraordinaria la vida de Jesús de Nazareth, fue especialmente llamativo, tan alejado de la barbarie que ahora llegaba a defender, difícilmente explicable desde la simple coherencia lógica, a pesar de que Nietzsche dio cierta explicación de ese paréntesis tan especial que supuso aquel ideal de vida, tan alejado del ideal del superhombre y tan cercano al de lo que supuestamente pudo haber sido la vida de aquel Jesús de Nazareth, a quien llegó a considerar como "el hombre más digno de amor" -aunque también como "el más maligno de los hombres", según el punto de vista adoptado en cada valoración-.

Si en los momentos en que Nietzsche se ilusionó con la fantasía de crear un monasterio para espíritus libres, su sensibilidad le llevaba a tratar de alejarse de la plebe, posteriormente con su idea del superhombre su actitud cambió radicalmente por lo que se refiere a cómo comportarse respecto a la masa. Ahora ya no se trataba de huir o de alejarse de ella, recluyéndose en ningún monasterio sino de esclavizarla imponiéndose a ella por todos los medios y tratando de servirse de ella para facilitar la llegada del superhombre de un modo muy diferente al que Platón había imaginado en relación con las tres clases de su utópica *República.*

[332] CO IV, 292. *A Paul Rée en Stibbe.* Naumburg d/Saale. <Finales de agosto de 1882>.

14.4.1. La esclavitud según Nietzsche y según algunos pensadores griegos

Por lo que se refiere a la *esclavización* de la masa, se trata de una idea que Nietzsche ya había defendido desde sus primeros tiempos como filósofo, como en su opúsculo *El estado griego*, antes citado, en el que dice:

> "la inmensa mayoría tiene que estar sometida como esclava al servicio de una minoría"[333].

Igualmente y por esas mismas fechas había escrito:

> "El hecho de que Friedrich August Wolf haya afirmado la necesidad de la *esclavitud* para el interés de una cultura constituye uno de los conocimientos vigorosos de mi gran predecesor"[334].

Es muy probable que el conocimiento que Nietzsche tuvo de la cultura griega en general hubiese influido en él hasta el punto de llegar a considerar la esclavitud como una institución perfectamente natural, en cuanto era una institución aceptada y tan valorada por la civilización helénica, que a su vez había sido tan admirada a lo largo de la historia y por el propio ermitaño de Sils-Maria.

Así, en la *Odisea*, Odiseo se dirige a su esclavo Eumeo diciéndole:

> "¡Ojalá, Eumeo, fueras tan querido a Zeus Padre como lo eres para mí"[335],

pues esas breves palabras, tan llenas de afecto, no sólo hablan de la presencia de la esclavitud en aquel tiempo lejano de Homero, sino que dicen mucho en favor de cómo pudo ser la relación entre amo y esclavo en aquellos tiempos homéricos,

[333] EG.
[334] FP I, Finales de 1870-Abril de 1871, 7 [79].
[335] Homero: *Odisea*, XV, 341.

aunque sea arriesgado generalizar. No obstante, tenemos además el ejemplo del propio Aristóteles, quien, según lo expone en la *Política*, considera que

> "el esclavo es una parte del señor, es como una parte viva de su cuerpo, aunque separada. Y así, entre el dueño y el esclavo, cuando es la naturaleza la que los ha hecho tales, existe un interés común, una recíproca benevolencia"[336].

El propio Nietzsche escribe con admiración respecto al pueblo griego en relación con la esclavitud, aunque valorando especialmente la capacidad de un pequeño número de hombres libres para dominar sobre una masa de esclavos "cuatro o cinco veces superior en número":

> "La cultura griega reposa en la relación de dominio de una clase poco numerosa sobre un estamento de esclavos entre cuatro y cinco veces superior en número"[337].

No obstante y a pesar de la influencia de la cultura griega en su pensamiento, Nietzsche estuvo, sin embargo, muy lejos de entender la esclavitud que propugnaba para la masa de un modo tan humanitario como el que sugieren tanto las palabras del personaje homérico como las de Aristóteles, según resulta evidente por la defensa que hace Nietzsche del…

> …"sacrificio de un sinnúmero de hombres, los cuales […] tienen que ser rebajados y disminuidos hasta convertirse en hombres incompletos, en esclavos, en instrumentos"[338],

y juzgó que había un abismo por lo que se refiere a las capacidades intelectuales respectivas de la masa y de los hombres superiores o de lo que debía ser el futuro superhombre, de mane-

[336] Aristóteles: *Política* I, 3-7.
[337] FP II, Primavera – Verano de 1875, 5 [72].
[338] BM, IX, 258.

ra que consideró que *la esclavitud era necesaria* para que la aristocracia pudiera dedicarse a su "tarea superior".

Y así, aunque, al igual que Aristóteles, consideró la esclavitud como una institución natural, no dio al concepto de "natural" el sentido que tenía en la filosofía aristotélica, y, desde luego, no llegó a considerar al esclavo como parte de la familia con la que podría convivir. Y así como Aristóteles pensaba en el beneficio recíproco que se debían dar el señor y el esclavo, Nietzsche pensó exclusivamente en el beneficio del superhombre, que, al igual que el señor de la cultura griega, también podría de este modo dedicarse a las tareas más altas de la cultura, tareas para las que juzgaba que la masa no estaba capacitada. Igualmente, por lo que se refiere al trato entre el señor y el esclavo, mientras Aristóteles consideraba que debía haber una "recíproca benevolencia" entre ellos, Nietzsche sólo habla del "sacrificio de la masa", desprovista de valor propio y considerada simplemente como "instrumento" al servicio de la aristocracia -o del superhombre-.

Lo esencial para el solitario de Sils-Maria era allanar el camino para el advenimiento y el triunfo político y social de la aristocracia, con la pretensión de que ésta quedase liberada de los trabajos meramente físicos, de forma que pudiera dedicarse a su "tarea superior", a los asuntos más elevados de la cultura y, en consecuencia, consideró que había que reducir a *esclavitud* a la "arena humana", a la plebe seguidora de la "moral de esclavos".

Con su referencia al *sacrificio* de la masa Nietzsche llega a hablar en diversos pasajes de quienes para tal objetivo "dan para eso incluso su vida", defendiendo tal idea hasta el punto del propio sacrificio, aunque sin explicar qué beneficios hubieran podido determinar que tal sacrificio hubiera tenido sentido. La masa,

en cuanto no estaría capacitada para crear ni para comprender o ser sensible respecto a los auténticos valores de la cultura, debía convertirse en mero *instrumento* al servicio de la aristocracia.

Sin embargo, comparando el punto de vista de Nietzsche con el de Platón en *La República*, se observa que en la *república* platónica la *clase inferior*, la de los *productores*, debía ocuparse de tareas relacionadas con el sostenimiento de la *república* y, por lo mismo, del sostenimiento de las clases superiores a fin de que éstas pudiesen ocuparse del gobierno y del "Bien" de la república. Sin embargo, no planteó defender el sacrificio de las clases inferiores convirtiéndolas en *esclavos*, en meros *instrumentos*, sino que, por el contrario, defendió su integración en la *pólis* y la posibilidad de que sus miembros pudieran ascender -o también descender- de clase social según su capacidad y nivel de preparación fuesen adecuadas para una o para otra.

Por otra parte y en relación con el tema de la *esclavización de la masa,* propugnada por Nietzsche, llama especialmente la atención que en *El estado griego* manifestase su admiración por la obra platónica y que, sin embargo, se alejase tanto de su idea integradora según la cual, en una clase social o en otra, todos los miembros de la república tenían cabida, pues todos podían contribuir al *bien común* y todos serían beneficiarios de dicho bien, con la excepción de los excluidos al nacer por haber sido eliminados como consecuencia de su debilidad a fin de no ser una carga para el estado.

Sin embargo, Nietzsche defendió que todos debían colaborar, pero no al servicio del bien común sino al servicio de la "aristocracia", que, según su interpretación particular, *sería* el equivalente de aquella "partícula divina" que "se debía conservar", según escribió en *El estado griego*:

> "El verdadero fin del Estado, la existencia olímpica y la génesis y preparación constante del genio, respecto del cual todos los demás hombres sólo son instrumentos, medios auxiliares y posibilidades, es descubierto en aquella gran obra y descrito con firmes caracteres por una intuición poética. Platón hundió su mirada en el campo espantosamente devastado de la vida del Estado y adivinó la existencia de algo divino en su interior. Creyó que esta partícula divina se debía conservar y que aquel exterior rencoroso y bárbaro no constituía la esencia del Estado; todo el fervor y sublimidad de su pasión política se condensó en esta fe, en este deseo, en esta divinidad"[339].

Nietzsche había planteado la idea del *sacrificio de la masa* desde dos perspectivas, la *voluntaria* y la *impuesta*.

Sin embargo y por lo que se refiere al *sacrificio voluntario* hay que tener en cuenta que para cada ser humano lo prioritario es naturalmente su propia vida, y no existe argumento alguno que pueda demostrar que la llegada del superhombre mereciera el sacrificio de la propia vida y mucho menos la de la humanidad en general, como llega a exigir en algún momento el propio Nietzsche. Pues, en cuanto defendió que la actividad humana se movía de acuerdo con la misma ley que la de las demás especies, relacionada con *la lucha por la vida*, tan tenida en cuenta por él como expresión biológica de la *voluntad de poder,* cualquier *sacrificio* que no fuera el resultado de una imposición ajena representaría una conducta contradictoria con la tendencia biológica a la *supervivencia* como resultado de la *lucha por la vida*, en cuanto la *voluntad de poder* se proyectaba en este caso en la *voluntad de preservación de la propia vida*, aunque su sacrificio se propusiera para favorecer el advenimiento de una *especie más fuerte de hombre*, pues la voluntad de poder se

[339] EG, última página.

encontraba tanto en la aristocracia como en la masa, según lo expresó el propio Nietzsche:

> "Allí donde he visto vida, he encontrado voluntad de poder: y hasta en la voluntad del servidor he encontrado voluntad de poder..."[340].

Algo distinto sería que tal sacrificio fuera una *imposición* realizada por la élite contra la masa, lo cual fue un deseo de Nietzsche, esperando el triunfo de la aristocracia sobre la masa en un nuevo enfrentamiento.

El punto de vista de Nietzsche acerca de su sociedad ideal se asemeja hasta cierto punto al que podemos tener acerca de una colmena de *abejas*, en cuanto el fin al que todas ellas tienen no se relaciona especialmente con la conservación de su propia vida ni con la vida de la colmena en su conjunto, sino con el cuidado y la protección de la abeja reina, la "superabeja", porque es ella la que está genéticamente programada para la propagación de la especie, mientras que el resto de abejas está genéticamente programado especialmente para cuidar, directa o indirectamente, de la "superabeja", aunque ello pueda suponer el sacrificio de su propia vida.

En este mismo sentido, Nietzsche animaba obsesivamente al sacrificio "voluntario" en favor del *superhombre* -o de la nueva aristocracia-, pero es evidente que la programación genética humana es distinta de la de las abejas, de forma que la pretensión de que la masa se sacrificase "voluntariamente" no tenía sentido, por lo que sólo quedaba la alternativa de que la "aristocracia" impusiera por la fuerza su voluntad de esclavizar a la masa en cuanto pudiera lograrlo.

[340] FP III, Junio-Julio de 1883, 13 [10].

En este sentido ya en *El estado griego* Nietzsche estaba convencido de que *cultura y esclavitud iban unidas*, de manera que había que…

> "…aceptar como verdadero, aunque suene horriblemente, el hecho de que la *esclavitud* pertenece a la esencia de una cultura"[341].

14.5. El infanticidio

La práctica del infanticidio fue generalmente aceptada en las antiguas culturas griega y romana, y en muchas otras. En Esparta el infanticidio estaba regulado institucionalmente, de manera que una comisión de ancianos decidía sobre la vida o la muerte de los recién nacidos, según se les considerase aptos o no para vivir sin ser una carga. Una institución similar existió, según parece, en la antigua Roma, donde a los recién nacidos débiles o deformes, considerados como una carga, se los arrojaba por la "roca Tarpeya", situada en el centro de Roma.

Tanto *Platón* como *Aristóteles*, anteponiendo el bien de la república al bien individual o al de una determinada clase social, defendieron esta práctica:

Platón había defendido el *infanticidio* con la misma finalidad con que lo defendió Nietzsche, la de la eugenesia, y defendió asimismo que los gobernantes pudiesen actuar a espaldas del pueblo, como en este caso concreto, para fomentar la eugenesia, lo cual iba en contra de la democracia y en favor de un régimen dictatorial. En este sentido escribió Platón:

> "De lo convenido se desprende […] la necesidad de que los mejores cohabiten con las mejores tantas veces como sea posible y los peores con las peores, al contrario; y, si se quiere que el

[341] EG (1871).

> rebaño sea lo más excelente posible, habrá que criar la prole de los primeros, pero no la de los segundos. Todo esto ha de ocurrir sin que nadie lo sepa, excepto los gobernantes, si se desea también que el rebaño de los guardianes permanezca lo más apartado posible de toda discordia"[342].

La justificación de esta medida por parte de Platón consistió en señalar que sólo los gobernantes sabían qué era lo mejor para la república, por lo que no era prudente ni tenía sentido comunicar al pueblo las medidas que adoptasen.

Sin embargo, Platón, aunque también defendió el infanticidio de los niños débiles y malformados, no excluyó a la masa menos capacitada de su "República", sino que le asignó la importante tarea de proporcionar a las demás clases los bienes necesarios para su subsistencia material.

Del mismo modo, *Aristóteles*, de acuerdo en este punto de vista con su maestro, defendió igualmente la muerte de los niños malformados, escribiendo en este sentido:

> "En cuanto a la exposición o crianza de los niños, debe ordenarse que no se críe a ninguno defectuoso"[343].

Por su parte, Nietzsche, admirador absoluto de la cultura griega y, en particular, tanto de Platón como de Aristóteles, siguió el ejemplo de ambos y fue partidario igualmente de la muerte de los niños malogrados.

Quienes vivimos en el llamado primer mundo, dotado de importantes recursos para superar las diversas dificultades de la vida, como las enfermedades y el hambre, podemos pensar que la práctica del infanticidio, que pareció tan natural en la cultura helénica, fue en realidad una práctica sumamente cruel, al mar-

[342] Platón: *República*, 459 d-e.
[343] Aristóteles: *Política*, IV, 1335b 19-21.

gen de que a partir de la refutación de la moral no tenga sentido una *condena moral* de dicha práctica.

Sin embargo, si tratamos de imaginar una época y un pueblo que no disponía de tal abundancia de recursos y que se encontraba muy alejada de los adelantos médicos y de la avanzada tecnología actual, es posible que podamos entender que filósofos de una categoría tan extraordinaria como la de Platón y la de Aristóteles llegasen a defender el infanticidio para casos de niños "defectuosos", cuya vida iba a estar llena de dificultades tanto para ellos mismos, como para sus familias en cuanto debieran ocuparse además de sus otros hijos, y para la sociedad en que habían nacido, cuyos recursos debían ocuparse, entre otros problemas, de la autodefensa frente a enemigos externos, y de la protección del conjunto del estado.

Pensemos, por otra parte, que el hecho de que el aborto hoy sea tan natural y aceptado legalmente por muchas naciones no es en el fondo tan distinto de la aceptación del infanticidio, en cuanto la diferencia entre ambas prácticas es sólo de algunos meses: Al aborto es legal durante los primeros meses de embarazo, mientras que el infanticidio era legal -y obligatorio- a los pocos días del nacimiento, desde el momento en que se tomaba conciencia de que el niño no iba a poder sobrevivir por sí mismo como consecuencia de las deformidades o enfermedades con que había nacido, o de que iba a necesitar de una constante atención por parte de sus padres en aquellos tiempos en los que la lucha por la supervivencia era mucho más dura que ahora, al menos en los países del "primer mundo".

¿Por qué digo esto? Porque, la admiración de Nietzsche por la civilización helénica era extraordinaria, hasta el punto de haber escrito acerca de ella diversos estudios llenos de entu-

siasmo y de expresiones tan claras en ese mismo sentido como la siguiente:

> "Los griegos […] el único pueblo *genial* de la historia universal"[344].

Además de esta admiración por el pueblo griego en general, conviene tener en cuenta igualmente su admiración por sus grandes pensadores, tanto en el terreno de la Filosofía como en el de la Literatura y demás aspectos de la cultura.

Por ello, no resulta tan extraño que Nietzsche pensara en aquellos mismos problemas que la civilización griega se planteó y llegase a la conclusión de que su punto de vista había sido razonable, al margen de que el deterioro mental, que ya en aquellos momentos estaba sufriendo como consecuencia de su enfermedad, debió de contribuir en cierta medida a este resultado en sus reflexiones acerca de esta cuestión.

Y así, cuando Nietzsche defendió el "exterminio de los malogrados" o la "aniquilación de todo lo degenerado", no hizo otra cosa que defender una práctica muy similar a la de los infanticidios de aquella antigüedad, contando además con que no existía principio moral alguno cuyo valor impidiera tomar una decisión como ésa.

Por otra parte, el hecho de que Nietzsche llegase a pensar que la práctica del infanticidio fuese necesaria en una sociedad del siglo XIX fue un punto de vista que estaba igualmente asociado al grado mayor o menor de empatía o de compasión que sintiera cuando pensaba en esos niños. Y parece que dicho sentimiento no abundaba en él, al menos en aquellos momentos.

[344] FP II, Primavera – Verano de 1875, 5 [65].

14.6. El superhombre como superación del hombre

Del mismo modo que, según Nietzsche, a lo largo del proceso evolutivo el "hombre" había representado una "superación" de las especies que le precedieron, el superhombre debía representar la superación del hombre:

> "Lo que para nosotros es el mono, objeto de vergüenza penosa —eso deberíamos ser *nosotros* para el superhombre"[345]…

…aunque no por tratarse de una nueva especie, sino por representar una nueva forma de ser del hombre y de encarar la vida, desenmascarando las mentiras de la moral de esclavos, enfrentándose al desprecio de la plebe contra quienes habían elegido amar la vida y vivir en libertad sin someterse a los antivalores de la "moral de esclavos", superando el nihilismo derivado de la "muerte de Dios", dirigiendo su vida desde una voluntad absolutamente autónoma sin buscar "detrás de las estrellas" –en el "más allá" del cristianismo- razón alguna para encontrar sentido a la vida, y asumiendo con entusiasmo el eterno retorno de todas las cosas, en cuanto representaba la plena y definitiva afirmación de la vida.

Personalmente no puedo estar de acuerdo en que *el mono sea objeto de vergüenza penosa* para el hombre ni en la idea sin especificar de que el hombre represente un *progreso* respecto al mono, ni el superhombre respecto al hombre, mientras no se especifique *desde qué punto de vista* se utiliza el término progreso. Todas las especies son el resultado de un largo proceso evolutivo en el que muchas de ellas se han ido extinguiendo mientras que otras se han ido transformando progresivamente y son las que hasta el momento actual han logrado sobrevivir. Por

[345] FP III, Noviembre de 1882 – Febrero de 1883, 4 [181].

ello mismo, no tiene sentido referirse al mono "como objeto de vergüenza penosa". Es una especie más, igual que la especie humana, y, por cierto, muy próxima genéticamente a la especie humana. Y todas las especies somos el resultado de las leyes evolutivas que dieron origen a la vida y a sus constantes ramificaciones a lo largo de muchos millones de años. ¿Qué sentido podría tener *avergonzarnos* de cualquiera de las especies con las que coexistimos?

Y en cuanto a considerar a la especie humana o a la esperada especie o variedad "superhumana" como un "progreso", parece que Nietzsche se refería al *progreso* en cualidades como la *inteligencia* y *la sensibilidad estética*. Y parece claro que a estas facultades les concedía un valor absoluto, por encima del valor de otras cualidades de otras especies, que las poseían en un grado superior al que las posee el ser humano. Ahora bien, si todas las especies actuales hemos conseguido sobrevivir hasta el momento, parece al menos discutible o tema de reflexión el de preguntarnos por qué valorar tan especialmente las facultades de que habla Nietzsche frente a las que poseen otras especies. La inteligencia puede verse como un síntoma evidente de la carencia en el ser humano de otras cualidades adaptativas existentes en otras especies. Pero valorar la inteligencia como una *cualidad superior* en sí misma no parece otra cosa que puro *antropocentrismo.* Algunos podrían decir que, gracias a la inteligencia, tenemos toda esta tecnología tan avanzada. Pero se le podría replicar que gracias a esta tecnología estamos en las mejores condiciones de acabar con nuestra propia especie en apenas unas horas. ¿De qué nos ha servido toda esa tecnología proporcionada por la inteligencia, si ni siquiera hemos aprendido a convivir en paz entre nosotros y en armonía con la Naturaleza?

Pero, llegar al extremo de afirmar, como hace Nietzsche, que la grandeza de un progreso…

> …"*se mide* […] por la masa de todo lo que hubo que sacrificarle; *la humanidad en cuanto masa, sacrificada al florecimiento de una única y más fuerte especie hombre —eso sería un progreso*…"[346],

…no parece que tenga ningún sentido ni que haya sido el resultado de una reflexión serena acerca del valor de un "progreso" que tendría como condición la del sacrificio de la misma humanidad, sea cual sea el significado que se quiera dar al término "sacrificio".

Por lo que se refiere a la relación evolutiva entre el animal, el hombre y el superhombre, Nietzsche expresa con claridad su visión del *superhombre* como resultado de la *evolución* y de la *eugenesia*, considerando que, al igual que el hombre representó una superación (?) de los demás animales, del mismo modo el superhombre, sin necesidad de tratarse de una nueva especie, debía representar una superación del hombre, por lo que era un ideal por el que valía la pena sacrificarse, aunque Nietzsche no aclarase en ningún momento qué beneficio iban a conseguir quienes se sacrificasen por su llegada, más allá del representado por la victoria sobre la masa y sobre sus antivalores, en cuanto envenenaban un sano ambiente de convivencia y de respeto a quienes pensaban y vivían de un modo distinto al del redil de esclavos:

> "El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre […] Yo amo a quienes, para hundirse en su ocaso y sacrificarse, no buscan una razón detrás de las estrellas: sino

[346] GM II 12. La cursiva es mía.

> que se sacrifican a la tierra para que ésta llegue alguna vez a ser del superhombre"[347].

Parece que, con la utilización del término "sacrificio", Nietzsche hubiera querido jugar -como lo hizo en diversas ocasiones- comparando el supuesto *sacrificio* de Jesús por la redención de los hombres con el *sacrificio* de los hombres, a la inversa, por la llegada del superhombre. Pero es evidente que ninguno de estos sacrificios tenía sentido alguno, que ambos sacrificios eran igualmente absurdos, y que Nietzsche quiso sustituir, como en una especie de parodia, un sacrificio por el otro, pero sin dar importancia al hecho de que, si el supuesto sacrificio de Cristo era absurdo, el sacrificio de la humanidad para el advenimiento del superhombre era igualmente absurdo, y parecía en el mejor de los casos un simple ejemplo de su afición a utilizar los textos bíblicos con la intención de darles un nuevo sentido, muy alejado del que pudieron tener en aquellos escritos.

Por otra parte y como ya he señalado, Nietzsche no fue coherente con sus propias conclusiones contrarias a la moral, sino que en diversas ocasiones, tanto en *Así habló Zaratustra* como en otros escritos, se obsesionó de tal manera con su ideal del *superhombre* que llegó a presentar como una *exigencia moral* el propio sacrificio y el del prójimo en aras del advenimiento del superhombre, incurriendo en contradicción no sólo con su crítica radical de la moral sino también con lo dicho en *Así habló Zaratustra* en contra de "la moral del camello". Así, en los fragmentos póstumos, en 1883, había escrito

> "Mi *exigencia*: crear seres que estén muy por encima de la especie 'hombre': y a esta meta sacrificarme a mí mismo y al 'prójimo' "[348],…

[347] Z, I, Prólogo de Zaratustra, 4.
[348] FP III, Primavera-Verano de 1883, 7 [21]. La cursiva es mía.

…mientras que, en 1886, en *Más allá del bien y del mal*, dejó de incluirse en el grupo de quienes debían sacrificarse por la aristocracia y defendió que eran "otros" quienes debían sacrificarse por la aristocracia y por él mismo, que no tuvo ya reparos en incluirse en la clase de la aristocracia por la que tantos debían sacrificarse:

> "de la esencia del alma aristocrática forma parte el egoísmo, quiero decir, aquella creencia inamovible de que a un ser como *nosotros lo somos* tienen que estarle sometidos por naturaleza otros seres y tienen que sacrificarse a él"[349].

Es evidente que la exigencia de Nietzsche sólo hubiera podido tener valor para él mismo, al margen de que, una vez superada la moral, el solitario de Sils-Maria pudiera tratar de influir en los demás en favor de su particular ideal y, desde luego, es comprensible que rechazase aquel ideal de vida por el que alguien, como consecuencia de sus creencias erróneas, buscase inmolarse "tras las estrellas". Pero, por lo mismo, resultaba igualmente absurdo el sacrificio de la propia vida o de los propios objetivos vitales en favor del advenimiento del superhombre, de manera que en este punto Nietzsche pudo exagerar tal vez por el progreso de su enfermedad o por su valoración del "héroe", que no debía buscar la felicidad de manera directa, motivo por el que había criticado de utilitarismo de Stuart Mill, sino a través de la persecución de un ideal especialmente valioso, como a su entender lo era el de la contribución a la creación del superhombre.

Además, a pesar de que el superhombre hubiera podido representar cierto progreso, sólo lo habría sido para los privilegiados que hubiesen contado con un genoma especialmente do-

[349] BM, IX, 265. La cursiva es mía.

tado, pero no para quienes debieran ser esclavizados o eliminados como consecuencia de sus limitaciones físicas o psíquicas.

Por otra parte, la idea del sacrificio de la masa se encontraba en contradicción con los pasajes en los que, como en *Más allá del bien y del mal*, consideró que el eterno retorno implicaba la igualdad de todo, escribiendo en este sentido:

> "Si el devenir es un gran anillo, entonces todas y cada una de las cosas son igualmente valiosas, eternas, necesarias..."[350]

…por lo que ninguna de ellas implicaría un auténtico progreso, en cuanto todo supuesto progreso estaba condenado a su destrucción, ya que la noria del eterno retorno debía seguir su curso, destruyendo o disgregando lo anteriormente construido.

Finalmente, Nietzsche llegó a proponer como un *deber* la aspiración al advenimiento del superhombre, pero, como ya he dicho, este punto de vista, en cuanto introducía un concepto como el de *deber*, perteneciente al ámbito de la moral, era indudablemente criticable por ser contradictorio con su inequívoca proclamación de la falta de fundamento de la misma moral.

A pesar de todo, fueron bastantes las ocasiones en que el ermitaño de Sils-Maria utilizó expresiones de carácter *moral* relacionadas con *prohibiciones* o *deberes*, con lo *noble* o con lo *vil*, con *repudiar* al que meramente goza, y, en definitiva, términos con una connotación moral tales como "superior", "merecer", "tener que" y "deber". Así sucede cuando escribe:

- "es *superior* la *voluntad de hacer*",

- "¡*debemos* tener una meta por la cual amarnos unos a otros!",

- "...el alma aristocrática comporta el egoísmo, es decir, esa inconmovible creencia de que a un ser como "somos noso-

[350] FP IV, Primavera de 1888, 14 [31].

tros" otros seres *tienen que estar naturalmente subordinados y obligados a sacrificarse*", y

- "no es mi problema qué reemplazará al ser humano: sino qué tipo de humano *se debe* elegir, *se debe* querer, *se debe* criar como tipo más valioso....

Es evidente que tales expresiones son ejemplos de contradicciones en cuanto se las interprete en un sentido literal de carácter *moral* y se olvide la exagerada afición de Nietzsche al uso de hipérboles a la hora de expresar sus ideas y sus críticas, como podría ser en el caso de los términos de carácter moral utilizados, aunque tal vez sin pretender darles un sentido moral.

En cualquier caso, no es lo mismo aspirar a algo por simple *deseo o satisfacción personal* que tender a ello por una supuesta *obligación* que nadie sabe de dónde vendría y que, además, estaría en contradicción con las acertadas críticas realizadas por Nietzsche en contra de la moral absoluta.

14.7. Evolucionismo, eugenesia y muerte de los malogrados.

La obsesión de Nietzsche por conseguir que la aristocracia venciera en su enfrentamiento contra la plebe encontró como armas ideológico-científicas especialmente importantes el *evolucionismo* de *Ch. Darwin*, que se abría paso de forma rápida a partir del año 1859, año de publicación de *El origen de las especies*, y la *eugenesia*, popularizada por *F. Galton*, como aplicación de las leyes biológicas de la herencia al perfeccionamiento de la especie humana, doctrina que, aunque no fue una creación suya, pues había existido ya desde hacía mucho tiempo aplicada a la ganadería, y desde la antigüedad en la Grecia y en la Roma clásicas, y había sido igualmente defendida en la obra de Platón,

propugnando su aplicación al ser humano, se popularizó en el siglo XIX gracias a su obra, hasta el punto de que el propio Nietzsche se entusiasmó con la idea de que podría lograrse una mejora de las cualidades del ser humano, especialmente las de carácter psíquico, con la aplicación de medidas como las que podían provenir de estos estudios, de manera que la relación de estas ideas con la esperanza puesta en la creación del *superhombre* resulta evidente.

Expuesto de manera definitiva en *El origen de las especies*, el *evolucionismo* parecía suponer un *progreso* continuo por lo que se refiere a la transformación y adaptación al medio natural de las diferentes especies biológicas, que luchaban por sobrevivir en su *lucha por la vida* compitiendo unas con otras en su búsqueda de los medios para su subsistencia, lo cual determinaba el triunfo de las mejor adaptadas y la progresiva extinción de las peor adaptadas al medio. No obstante, parece que Darwin habló de la supervivencia de las más fuertes en un sentido absoluto y Nietzsche le criticó por esa idea, pues él veía que la evolución no favorecía de forma especial a los más fuertes den-tro de una misma especie, sino a los mediocres, de manera que los más fuertes o mejor dotados eran más bien una excepción con mayores dificultades para sobrevivir frente al rebaño de los débiles:

> "Lo que más me sorprende al revisar los grandes destinos del ser humano es ver siempre ante mis ojos lo contrario de lo que hoy día Darwin y toda su escuela ven o quieren ver: la selección a favor de los más fuertes, de los mejor dotados, el progreso de la especie. Con las manos se toca justamente lo contrario: la supresión de los casos afortunados, la inutilidad de los tipos más altamente logrados, el inevitable dominio de los tipos mediocres, e incluso de los que están por debajo de la media […] los más fuertes y los más felices son débiles cuando tienen en su

> contra los instintos de rebaño organizados, la pusilanimidad de los débiles, la superioridad numérica. […] Por extraño que suene: se ha de armar siempre a los fuertes contra los débiles; a los felices contra los desgraciados; a los sanos contra los depravados y los lastrados con taras hereditarias"[351].

En relación con el comentario crítico de Nietzsche contra Darwin, Galton había indicado por su parte que era la civilización humana la que estaba actuando en contra de la selección natural, al proteger a los débiles, provocando una "reversión hacia la mediocridad", y, al igual que Platón, indicó que la aplicación de la selección natural al hombre

> "mediante matrimonios sensatos durante varias generaciones consecutivas"[352]

sería bastante factible producir una raza de hombres altamente dotada.

Galton comentó además que las mismas costumbres sociales habían provocado que los menos capaces intelectualmente se reprodujeran más que los más inteligentes, lo cual representaba un problema que debía solucionarse.

Por su parte, Nietzsche, conocedor y admirador de la obra de F. Galton, se planteó un problema similar, pero no generalizando tal progreso evolutivo al conjunto de la humanidad, sino pensando sin duda en la creación del superhombre y en la esclavización de la masa, y en este sentido escribió en 1888:

> "Adelantemos nuestra mirada un siglo, supongamos que mi atentado contra los milenios de contranaturaleza y de violación del hombre tiene éxito. Aquel nuevo partido de la vida que tiene en sus manos la más grande de todas las tareas, *la cría selectiva de la humanidad*, incluida la inexorable aniquilación de todo lo

[351] FP IV, Primavera de 1888, 14 [123]:
[352] F. Galton: *El genio hereditario*, 1.

> degenerado y parasitario, hará posible de nuevo en la tierra aquella demasía de vida de la cual tendrá que volver a nacer también el estado dionisiaco"[353].

Nietzsche confió en que en ese mismo proceso evolutivo el ser humano fuera progresando por lo que se refiere a sus diversas capacidades, pero confió además en que la aplicación al hombre de las técnicas eugenésicas podría acelerar el tiempo en que se produjera tal progreso evolutivo para dar paso al superhombre, es decir, a un hombre nuevo, con cualidades físicas y psíquicas muy superiores a las del hombre de su tiempo.

Como señaló C. P. Janz, Nietzsche estuvo especialmente influido por el evolucionismo de *Ch. Darwin* y por las ideas sobre la eugenesia popularizadas por *F. Galton*, pero asombrosamente no hizo referencia alguna a las palabras de Nietzsche considerando un progreso el *sacrificio de la humanidad*, palabras pertenecientes a *La genealogía de la moral*.

Escribe C. P. Janz en este sentido:

> "El superhombre puede entenderse muy bien como un proyecto racial a fundar científiconaturalmente, en la línea de Darwin; aunque [siguiendo] la híbrida idea de que el hombre es capaz de dirigir su futuro corporal, específico, y planificarse a sí mismo.
>
> El postulado del cultivo del superhombre puede ser entendido igualmente sólo al nivel del espíritu, a saber: con el objetivo de elevar hasta su total y último nivel […] las potencias y posibilidades del occidente espiritual, fundado en la filosofía griega y en la idiosincrasia griega en general"[354].

Comenta además que las investigaciones de Galton, que Nietzsche conocía y admiraba,

[353] EH, "El origen de la tragedia", 3.
[354] C. P. Janz: *F. Nietzsche*, III, p. 190.

> "se dirigen a la cuestión práctica de si es posible promover y modificar de tal modo el proceso de selección natural que pueda conseguirse una forma más perfecta de humanidad"[355],

de manera que

> "Nietzsche encontró aquí, confirmada por un científico, su idea del cultivo del superhombre"[356].

Estoy de acuerdo con el punto de vista de C. P. Janz, en cuanto parece una interpretación muy correcta de la importancia que Nietzsche concedió a la evolución y a la eugenesia para llegar al superhombre o al superhumano, pero llama la atención la frialdad con que lo expone, pero mucho más el hecho de que no hiciera referencia alguna a los medios que Nietzsche pretendía emplear en relación con el establecimiento de la nueva sociedad del superhombre, como *el sacrificio de la misma humanidad* (!), *la esclavización de la masa o el infanticidio de los malformados*, medidas duras en grado extremo, cuya necesidad ni el propio Nietzsche se propuso explicar, ni el propio Janz se tomó la molestia de comentar.

En lo que sí estoy de acuerdo de manera especial es en el punto de vista de Janz, según el cual estas ideas extremas de Nietzsche, como ya he comentado antes, tendrían su origen en la influencia recibida de

> "la filosofía griega y en la idiosincrasia griega en general"[357]

Y lo que sobra en estas consideraciones de C. P. Janz por ser erróneo es que lo que Nietzsche pretendiera fuera un "proyecto racial", pues a lo que aspiraba no era nada relacionado con las razas, sino con el progreso de la humanidad -al menos a nivel

[355] C. P. Janz: *F. Nietzsche*, III, p. 219.
[356] Ibidem.
[357] O. c., III, p. 190.

europeo- en todos sus aspectos, pero utilizando unos métodos repulsivos y sin empatía alguna por quienes había que esclavizar ni por la vida de quienes considerase una carga, al menos en cuanto fue capaz de dejar por escrito tales ideas, al margen de que, llegada la ocasión de ponerlas en práctica, no hubiera sido capaz de hacerlo, siempre que le quedase un mínimo de empatía.

En definitiva, lo que Nietzsche deseaba profundamente era la superación del hombre desde un punto de vista psíquico especialmente, aunque también físico, de manera que en un corto plazo de tiempo la *masa*, la "arena humana", vencida en un nuevo enfrentamiento con la élite, se convirtiera en esclava al servicio de la aristocracia, dotada de valores vitales superiores y contrarios a los antivalores de la plebe.

Como consecuencia de su obsesión por conseguir la mejora del hombre en todos los niveles, Nietzsche relacionó estas reflexiones acerca del evolucionismo y de la eugenesia con lo que sucedía en el terreno de la Biología en general.

En este sentido, ya en *La gaya ciencia* había señalado cómo la asimilación de una célula por otra daba lugar a una más fuerte. Se trataba de un ejemplo simple pero básico y generalizable a la misma realidad humana acerca de cómo actuaba la voluntad de poder a nivel biológico:

> "¿Es virtuoso que una célula se transforme en una función de una célula más fuerte? Tiene que hacerlo. Y ¿hay maldad en que la más fuerte asimile la primera? Tiene que hacerlo también, y le es necesario, pues tiende a que la célula que la sustituya sea más rica que ella, y quiere regenerarse"[358].

No obstante, en este pasaje Nietzsche se equivoca al afirmar que una célula *tiene que transformarse en una simple fun-*

[358] GC, III, 118.

ción de otra más fuerte, pues una cosa es que eso sea lo que sucede en diversas ocasiones, y otra muy distinta es que *deba ser* así por una extraña obligación de perder su propia individualidad para convertirse en un simple instrumento de la otra, como si la más débil no tuviera el mismo derecho a vivir de manera independiente: La naturaleza es la que nos muestra qué es lo que de hecho sucede, pero no hay por medio ningún tipo de *deber*, como Nietzsche parece afirmar, sino sólo el funcionamiento de las leyes de la Naturaleza a la que pertenecemos.

Un ejemplo similar al anterior podría ser el de cualquier ser pluricelular, como el ser humano, compuesto por una multiplicidad de células, especializadas en diversas funciones complementarias y adaptadas a esta forma de vida tras millones de años de evolución, que contribuyeron a posibilitar la vida de los seres pluricelulares y, entre ellos, la vida humana, de forma que ésta transcurriera adecuadamente por la colaboración de todas las células de su organismo, cumpliendo cada célula con su función propia, de manera que, mediante la sinergia de sus diversos tipos de células, consiguió una adaptación suficiente que le permitió sobrevivir.

No obstante, aunque parece claro el "progreso" que en cierto sentido representan los organismos pluricelulares frente a los unicelulares, y cómo, de acuerdo con Nietzsche, las funciones "superiores" (?) del hombre -las relacionadas con el pensamiento y con la sensibilidad- sólo son posibles gracias a la actividad armonizada de los millones de células que componen el resto del cuerpo humano, esto no significa que sus células se hayan agrupado por un sentimiento de *obligación* de configurar el ser humano, sino que a lo largo de millones de años dichas células fueron evolucionando hasta el punto de no poder vivir de otro modo que especializándose tal como lo están y contribu-

yendo todas a la vida de cada una y cada una a la de todas, y, en consecuencia, a la del ser pluricelular en el que todas se armonizan, aunque no siempre bien, siendo capaz de realizar tareas realmente asombrosas, como las relacionadas con el pensamiento y la sensibilidad artística. Pero en ningún caso las células que conforman el ser humano se han sentido sometidas al *deber de actuar* como lo hacen, como si hubieran podido reclamar su libertad para llevar una vida independiente de las demás.

Es cierto, por otra parte, que, en cuanto somos estructuras complejas, creadas por las leyes evolutivas de la Naturaleza, que nos mueve a actuar de modos diversos a fin de trasmitir la vida a otros seres similares, cuya función esencial es ésta misma, el instinto de conservación nos conduce a *la lucha por la vida*, la cual a su vez nos lleva a plantearnos el resto de los objetivos que buscamos a fin de conservar la vida en un estado satisfactorio. Y las mismas "funciones superiores" sólo son actividades adecuadas para la supervivencia de aquellos seres que las poseen hasta que la muerte nos devuelva al seno de la Naturaleza, igual que a las demás especies.

Pero hablar de "funciones superiores" sólo tiene un valor relativo relacionado con el interés del sujeto que valora. En cierto modo, podría decirse que tales funciones muestran una debilidad del organismo que las posee, pues tal posesión parece demostrar que, sin ellas, estaría indefenso ante aquellos peligros y dificultades de las que tales funciones le protegen, de manera que la complejidad alcanzada por el ser humano a nivel psíquico necesita de las funciones correspondientes a fin conocer el medio para defenderse especialmente de los peligros que le acechan, mientras que otros organismos más simples no necesitan de tales "funciones superiores", precisamente porque su simplicidad o su fácil y numerosa reproducción les sirven para defen-

derse de la variada hostilidad del medio. Pero lo más importante en esta cuestión es que las neuronas cerebrales, encargadas de las funciones psíquicas no podrían realizar tales funciones y ni siquiera vivir sin la colaboración del resto de células del cuerpo humano, pues, para ello, a semejanza con las clases sociales de la república platónica, que, cumpliendo cada una su función propia, contribuían al bien de todas, igualmente la diversidad de células del cuerpo humano necesita la colaboración de cada tipo para la supervivencia del conjunto.

Pero, desde la perspectiva de Nietzsche aplicada a la sociedad, la masa habría tenido un valor muy secundario por su falta de capacidad para realizar "tareas superiores" (?) y, por ello, debía ser esclavizada al servicio de la aristocracia o incluso eliminada, cuando representase un peligro para el resto de la sociedad, del mismo modo que se amputa un miembro gangrenado en cuanto representa un peligro mortal para el conjunto del organismo.

Sin embargo, esta última comparación que Nietzsche hace es incorrecta pues, salvo en alguna situación excepcionalmente extrema, en la que algunos seres humanos podrían ser una carga límite para los demás, en líneas generales no parece que puedan llegar a ser "órganos gangrenados" que debieran ser amputados para evitar la muerte del conjunto de la sociedad.

Es verdad, por otra parte, que no existe la obligación moral de ayudar al prójimo, pues "no existen fenómenos mora-les", pero, a pesar de que, según consideró Hobbes, el hombre es un lobo para el hombre, en muchos casos la sociedad opta por ayudar a quienes lo necesitan, en lugar de "amputarlos", y no por un absurdo deber desligado del afecto, sino por ese sentimiento llamado amor o compasión, tan criticado por Nietzsche. Es cierto que ese amor no ha sido suficientemente grande como para

salvar vidas humanas cuando la miseria derivada de la guerra o del hambre ha sido tan enorme que muchas personas han tenido que optar entre su propia vida y la de otras personas, incluso la de alguno de sus hijos o de sus padres. Pero una cosa es reconocer la existencia de esos casos extremos y otra muy distinta la de defender la esclavización o la muerte de los malogrados, aunque procurar su vida pueda representar una carga que frene la llegada del superhombre. Pues, efectivamente, la obsesión de Nietzsche por la eugenesia y por su contribución a la ansiada llegada del superhombre debió de ser el motivo más importante que le condujo a propugnar la muerte de los malformados, en cuanto consideró que el hecho de permitirles seguir viviendo y procreando seres igualmente malogrados no sólo significaría un cierto retraso en la evolución positiva del hombre, sino un retroceso inaceptable.

En diversas ocasiones Nietzsche habla de la "esclavización de la masa" y parece considerar la sociedad futura como una especie de organismo en el que todo debería estar subordinado a propiciar la llegada del superhombre y a ponerse a su servicio, de manera que la masa sólo sería útil reducida a esclavitud.

Posteriormente y en línea con el enfoque evolucionista de *La gaya ciencia*, pero con una exageración extrema, consideró en *La genealogía de la moral* que el progreso podía medirse en cierto modo a partir de "la masa de todo lo que hubo que sacrificarle", escribiendo en este sentido:

> "…he querido decir que también la parcial *inutilización*, la atrofia y la degeneración, la pérdida de sentido y conveniencia, en una palabra, la muerte, pertenecen a las condiciones del verdadero *progressus:* el cual aparece siempre en forma de una voluntad y de un camino hacia un *poder más grande*, y se impone siempre a costa de innumerables poderes más pequeños.

> La grandeza de un "progreso" *se mide,* pues, por la masa de todo lo que hubo que sacrificarle; *la humanidad en cuanto masa, sacrificada al florecimiento de una única y más fuerte especie hombre —eso sería un progreso*…"[359].

Aquí la fría ausencia de empatía por parte de Nietzsche alcanza su punto culminante: Ya no se conforma exclusivamente con infanticidios ni con la muerte de los malformados, sino que presenta como un progreso el *sacrificio* de "la humanidad en cuanto masa" para lograr su sustitución por la aristocracia de superhombres.

Sin embargo, ante esta obsesión tan exagerada por esa clase de "progreso" que podría significar el advenimiento del superhombre, podríamos plantearnos no sólo la cuestión de los sacrificios exigidos por Nietzsche, sino también la de hasta qué punto estaba justificada su idea de que la llegada del superhombre supondría realmente un progreso:

Nietzsche estaba valorando especialmente las cualidades psíquicas, como la inteligencia y la sensibilidad estética, por las que se caracterizaría el superhombre.

¿Pero son realmente tan importantes como para justificar "el sacrificio de la humanidad"? No parece que ser más inteligente vaya a implicar ser más feliz ni sentirse más plenamente realizado hasta el punto de que para la consecución de tal objetivo sea deseable *el sacrificio de la humanidad*.

Pero, además, por lo que se refiere a su idea del valor de este supuesto progreso (!) conviene recordar su punto de vista de 1888, considerando que, desde la aceptación del eterno retorno no tenía sentido hablar de progreso, en cuanto…

[359] GM II 12. La cursiva es mía.

> …"Si el devenir es un gran anillo, entonces todas y cada una de las cosas son igualmente valiosas, eternas, necesarias..."[360]

Es decir, si el eterno retorno era una teoría verdadera, tal como Nietzsche creía, entonces todo *progreso* era ilusorio, en cuanto todo caminaba a su inexorable destrucción, aunque dicha destrucción viniera seguida por una nueva reconstrucción de todo para ser nuevamente destruido, y así eternamente. Y, si todo progreso era ilusorio ¿qué sentido podía tener esa serie de muertes, de sacrificios y de esclavitudes?

¡¿Tan deseable y extraordinario era el advenimiento del superhombre que pudiera considerarse como un *progreso* la muerte de la humanidad o de una parte de ella para alcanzar tal objetivo?! ¡¿Tan necesario era el sacrificio de la misma humanidad para posibilitar el surgimiento del superhombre?!

Quizá en relación con su enfermedad crónica que le condujo a la locura, Nietzsche padeció igualmente una especie de *nihilismo crónico* -o de *depresión crónica*- que intento superar de las distintas formas de que he hablado en este trabajo y tal vez su último intento -inconsciente- de superarlo pudo ser el relacionado con el ideal de luchar por la llegada del superhombre. En tal caso, lo realmente importante no habría sido el ideal en sí, sino el tener algo que distrajera su mente respecto al hecho de la soledad, la toma de conciencia del progreso inexorable de su enfermedad y dificultades insuperables para encontrar un sentido a su vida. Alienarse con la idea del superhombre era al menos una manera de ocupar la mente en algo distinto de su enfermedad y de su soledad, que tanto sufrimiento le causaban.

Pero, además, si en los fragmentos póstumos de primavera-verano de 1888 había escrito:

[360] FP IV, Primavera de 1888, 14 [31].

> "El ser humano, una pequeña especie animal exagerada, que — afortunadamente — tiene su tiempo; la vida sobre la tierra, en suma, un instante, un incidente, una excepción sin consecuencias, una cosa que para el carácter general de la tierra carece de importancia; la tierra misma, como todo astro, un hiato entre dos nadas, un suceso sin plan, razón, voluntad, autoconsciencia, la peor especie de necesidad, la necesidad estúpida..."[361],

palabras que, al margen de que dan a entender que en esos momentos Nietzsche parecía realmente olvidado de su doctrina del eterno retorno, llegando a considerar la vida "un instante, un incidente, una excepción sin consecuencias", y la tierra misma como "un hiato entre dos nadas", expresan además el absurdo de la existencia humana, dichas palabras no encajan para nada con la extremada exigencia de Nietzsche en favor del sacrificio de la humanidad para dar paso el supuesto progreso representado por e superhombre, como si el superhombre representase un auténtico progreso, a pesar de que estuviera destinado a desaparecer.

Quizá el egoísmo absoluto que defendió, en la línea de M. Stirner, pudo haberle llevado a pensar de ese modo tan contradictorio, pero el trauma causado por su terrible enfermedad que, sin duda, estaba afectando a diversas funciones de su cerebro con manifestaciones como la megalomanía y el enfriamiento de la afectividad, así como su ruptura con Lou Salomé, y su creciente sentimiento de soledad por el alejamiento de gran parte de sus antiguos amigos, como en especial Richard Wagner y Erwin Rhode, pudieron contribuir a que llegase a tener esas ideas tan extremas, contradictorias y vacías de empatía.

Por otra parte, además, conviene tener en cuenta la diferencia existente normalmente entre lo que uno afirma que se

[361] FP IV, Primavera-Verano de 1888, 16 [25].

propone hacer, por absurdo que sea, y lo que, llegado el momento, es capaz de hacer.

El año en que escribió esas líneas en que llega a defender "el sacrificio de la humanidad" era 1887, un año antes de que se manifestase su locura, a finales de 1888, con absoluta claridad, pero no parece comprensible que tales ideas tan absurdas pudieran haber sido defendidas por una persona cuerda que, además, pocos años antes, en 1882, incluía entre sus principios morales el de la "divinidad" del hombre, es decir, su naturaleza absolutamente respetable.

Parece claro que en estos momentos el desequilibrio mental de Nietzsche relacionado con este asunto era ya evidente, aunque siguiera teniendo períodos de lucidez.

Además, Nietzsche no reparó en lo enormemente variados e imprevisibles que son los caminos de la evolución, de manera que es bastante probable que la cualidades de la inteligencia y la sensibilidad, que debían ser cualidades en sumo grado del superhombre, no fueran las más adecuadas para la supervivencia del ser humano o incluso del superhumano, más allá de un corto periodo de tiempo, en comparación con la serie de millones de años durante las cuales viven –y disfrutan de la vida- otras especies que no son especialmente inteligentes ni parece que se emocionan con la música, al menos con la nuestra.

Sin embargo, en sus escritos póstumos, entusiasmado con el desarrollo y la popularización de la *eugenesia*, que implicaba la posibilidad de mejora de las capacidades humanas hasta límites insospechados, desde un cálculo racional y frío que dejaba al margen las emociones y la empatía, Nietzsche llegó a defender tanto el exterminio de los malogrados como el sacrificio generalizado de "innumerables seres humanos" en cuanto fuesen un

obstáculo para la aparición de una humanidad más evolucionada desde el punto de vista físico y psíquico. Y así escribió:

> "Principio: ser como la Naturaleza: ser capaz de sacrificar a innumerables seres con el fin de lograr algo con la humanidad"[362].

A partir de la crítica de la moral absoluta no había ningún argumento por el que *se tuviera el deber de* respetar norma o valor alguno en relación con cualquier deseo que uno pudiera sentir, con la única limitación de las posibilidades de materializarlo, de manera que el respeto a la vida humana, si se producía, sería como consecuencia del deseo de respetarlo o por el temor a no hacerlo, pero no por ningún misterioso *deber*, pues desde aquella crítica al imperativo moral kantiano en favor de la dignidad absoluta del ser humano, éste ya no tenía un valor absoluto.

Y, en cuanto Nietzsche deseaba fervientemente el advenimiento del "superhombre" y consideraba que la masa o la misma humanidad de su tiempo representaban un serio impedimento para el cumplimiento de este deseo, le pareció que la conclusión lógica de estas premisas, en cuanto quedasen al margen los sentimientos de empatía por el prójimo, era la que él defendió.

Además de los procedimientos eugenésicos para lograr la creación del superhumano, el ermitaño de Sils-Maria defendió también que debería fomentarse una "evolución cultural", no generalizada al conjunto de la humanidad sino sólo aplicable a la élite y excluyendo a quienes debían convertirse en *esclavos*, escribiendo en este sentido:

[362] ID, parág. 2111.

> "…hemos de aceptar como verdadero, aunque suene horriblemente, el hecho de que la *esclavitud* pertenece a la esencia de una cultura"[363].

La especie humana había representado el progreso máximo respecto al resto de las especies desde el punto de vista intelectual, pero el superhombre, producto de la eugenesia, debía representar un nuevo y definitivo progreso del hombre hasta el "superhombre" y su plena reconciliación con la vida natural y terrenal.

[363] EG.

15. “El caso Nietzsche”

A fin de comprender los motivos por los cuales Nietzsche llegó a defender estas absurdas elucubraciones de sus últimos años de vida lúcida, conviene tener en cuenta los siguientes “atenuantes / eximentes” de cualquier tipo de “culpa” que se le pretendiera atribuir por estas ideas tan incomprensibles en defensa del sacrificio o de la muerte de un sinnúmero de personas o incluso de la misma humanidad, en cuanto tal sacrificio sirviera para propiciar la rápida llegada del superhombre, es decir, de un hombre especialmente evolucionado de acuerdo con las técnicas de la eugenesia, que diera lugar a una sociedad superadora de la moral de esclavos en la que esos superhumanos, dotados de una inteligencia y de una sensibilidad muy superior a la del ser humano de su tiempo, podrían vivir sin la opresión generada por la moral de esclavos, imperante en la sociedad en que le tocó vivir, que la “nobleza sacerdotal”, creadora de la moral de esclavos y adoctrinadora de la masa, había logrado imponer al conjunto de la sociedad con la ayuda de dicha masa.

El fin que Nietzsche pretendía podía ser positivo, por lo menos en algunos aspectos. Sin embargo, los medios eran real-

mente indefendibles desde la perspectiva de un ser humano cuya empatía hacia los demás fuera simplemente normal.

¿Por qué llegó Nietzsche a defender tales medios tan absolutamente brutales?

La respuesta a esta pregunta es lo que voy a tratar de aportar mediante un bosquejo de las posibles causas que le llevaron a asumir tales ideas.

En cuanto al resultado de este análisis y al margen de que, ni desde la refutación de la moral absoluta ni desde el determinismo tendría ningún sentido atribuir a nadie "culpa" alguna, en cualquier caso, hay una serie de motivos que podrían explicar, por lo menos en parte, que Nietzsche llegase a defender estas absurdas ideas. De ellos escribo a continuación:

1) Hay que decir, en primer lugar, que alguien que estuviera convencido de la conveniencia de *sacrificar a la humanidad* para dar lugar a la llegada del superhombre y *dispuesto a llevar a cabo tal sacrificio* tendría una personalidad radicalmente distinta e incompatible con la de Nietzsche.

Esta radical diferencia puede observarse fácilmente leyendo su correspondencia, en la que se comprueba que, al margen de los problemas derivados de su enfermedad, Nietzsche era una persona amable y con buen trato con todo el mundo, aunque de manera especial con su madre, con su hermana, y con sus amigos más cercanos, como E. Rohde, F. Overbeck, J. Burkhardt, H. Köselitz y Richard Wagner, mientras duró su amistad.

Conviene tener en cuenta además que existen enormes diferencias entre sus hiperbólicas expresiones en favor del sacrificio de la humanidad o la muerte de los degenerados y su modo de ser en relación con las personas cercanas a él o sin una relación especial, pues, aunque sus ideas contra la masa fueron realmente duras, en la práctica vivió en buena relación con todo tipo

de personas, de manera que en ningún caso manifestó ninguna agresividad especial contra nadie, ni siquiera en sus últimos años de vida lúcida. Escribe C. P. Janz en este sentido:

> "En las cartas de Paneth se encuentra por primera vez la descripción de la personalidad de Nietzsche en el trato con la gente, tal como lo confirman y alaban todos sus conocidos: conciliador, de tacto exquisito, sobre todo con las damas, porte tranquilo, completamente falto de pretensiones, firme convencimiento de su misión filosófica, pero sin petulancia alguna ni jactancia al hablar de ella, al contrario, un ser seductoramente modesto"[364].

Por ello, no encaja con la afectividad y, en general, con el modo de ser de Nietzsche que se hubiera planteado seriamente la muerte de los malogrados o la de la misma humanidad sino, en el peor de los casos, su sometimiento a la nueva aristocracia, de manera que el haber dejado por escrito tal idea tan extremada pudo representar simplemente un desahogo verbal, frecuente en sus escritos, motivado por la frustración que sentía al vivir fuertemente oprimido por una sociedad dominada por los valores de la masa -las "moscas venenosas", según la califica en *Así habló Zaratustra*-. Una situación como ésa, causa de su indignación ante una sociedad tan frustrante para él como la dominada por el cristianismo y sus antivalores, negadores del valor de la vida, debió de ser uno de los motivos que le llevaron a expresarse tan duramente contra la masa, considerando un progreso su sacrificio -a nivel de la fría especulación- para propiciar la llegada del superhombre, confiando en que una rápida transformación evolutiva del hombre mediante la aplicación de métodos eugenésicos era realmente posible y necesaria, en cuanto podía tener una importante trascendencia para la aparición de un hombre

[364] C. P. Janz: *Friedrich Nietzsche*, III, p. 204.

muy superior al actual, el superhombre, y un retorno a una vida más acorde con la espontaneidad instintiva y con la Naturaleza.

2) En segundo lugar, hay que tener en cuenta que en las fechas en que escribió esas referencias al sacrificio de "un sinnúmero de hombres y de sí mismo" o de la misma humanidad, su enfermedad a nivel psíquico había comenzado a manifestarse de modo más intenso en diversos escritos, en los que abundan expresiones insuperables de *megalomanía*.

Así, al menos desde el año 1884 hasta el 1889 escribió diversas cartas realmente significativas de que su salud mental se encontraba ya bastante deteriorada, hasta el punto de que tal estado no sólo afectó a su correspondencia de esos años sino también a su propia obra filosófica, aunque mezclada con páginas coherentes y valiosas, tanto por su contenido como por su expresividad y belleza literarias.

En cualquier caso, mediante una simple lectura comparativa de sus obras anteriores a *Así habló Zaratustra* y la de esta obra, así como de las posteriores, se puede observar un estilo llamativamente diferente, mucho más duro y agresivo.

Un ejemplo más concreto de lo que digo puede verse de manera especial en la serie de aforismos que escribe en contra de la mujer. Así, en uno bastante conocido de *Así habló Zaratustra*, posiblemente dirigido o inspirado especialmente en Lou Salomé, escribe:

"¿Vas con mujeres? No olvides el látigo"[365].

Lo mismo podría decirse de la serie de aforismos que escribe contra la mujer en general, que aparecen en 1886, en *Más allá del bien y del mal*, y que difícilmente hubieran podido

[365] Z, I, 'De las viejas y las jóvenes'.

aparecer en escritos anteriores a su ruptura con Lou, como los siguientes:

> -"Sabe la mujer odiar en la medida en que ya no sabe fascinar"[366].
>
> -"Cuando una mujer tiene inclinaciones eruditas, algo suele andar mal en su sexualidad"[367].
>
> -"Tiene la mujer sobrados motivos para tener vergüenza; abundan en ella la pedantería, la superficialidad, la estrechez de miras, la petulancia mezquina, la licencia y la inmodestia mezquinas [...] Lo cierto es que ella no quiere la verdad; ¡qué le importa a la mujer la verdad! — su gran arte es la mentira; su negocio primordial, la apariencia y la belleza"[368].

En relación con la parte final de este aforismo tiene interés compararla con un borrador de carta dirigida a la madre de Lou Salomé, en 1883, en la que Nietzsche le cuenta lo bien que le habían hablado de su hija, como persona especialmente interesada por el conocimiento y por la búsqueda de la *verdad*, así como la decepción sufrida respecto a esta idea, decepción que pudo conducirle a la generalización que presenta en el aforismo anterior respecto al interés que la mujer en general pueda sentir por la búsqueda de la verdad[369].

---

[366] BM, IV, 84.

[367] BM, IV, 144.

[368] BM, VII, 232.

[369] Escribe Nietzsche en su carta-borrador a la madre de Lou Salomé: "En persona y por escrito me habían descrito a su señorita hija como un ser hasta demasiado bueno para este mundo, un mártir del conocimiento ya desde la infancia, dispuesta a sacrificar toda felicidad, toda comodidad, e incluso la salud, por una única cosa: la verdad; completamente desinteresada, adiestrada en una larga escuela de abnegación. No quiero contar *qué* esfuerzos he tenido que hacer para mantener vivo al menos la última sombra de esa imagen y *cuánto*, haciendo eso, he tenido que olvidar y perdonarla" (CO IV, 436. *A Louise von Salomé en San Petersburgo* (Borrador); <Sils-Maria, mediados de julio de 1883>).

Es cierto que anteriormente también Schopenhauer había escrito en contra de la mujer y que su influencia pudo haber inspirado a Nietzsche, pero también lo es que el solitario de Sils-Maria sólo se animó a escribir estos aforismos *después* de su ruptura con Lou Salomé.

En cualquier caso, es bastante probable que la decepción tan fuerte sufrida como consecuencia de dicha ruptura provocase igualmente en él un desplazamiento de la agresividad sentida contra ella y contra Paul Rée especialmente. Sobre todo, si se tiene en cuenta que la frustración tan fuerte sufrida respecto a Lou Salomé no fue la única, sino, si acaso, la que vino a colmar el vaso de sus contantes sufrimientos: Los peores, los que venían como consecuencia de la cruel enfermedad que le acompañó desde su adolescencia hasta el final de su vida lúcida o de su vida sin más, sufrimientos que, a su vez, le obligaron a tener que abandonar la cátedra en la universidad de Basilea, lo cual debió de representar una nueva frustración especialmente dura, y que, además, fueron acompañados de un progresivo deterioro de la visión, hasta el punto de que en muchas ocasiones tuvo necesidad de la ayuda de distintas personas para leerle algún libro, como en especial su fiel amigo H. Köselitz, o para escribir al dictado el desarrollo de las notas que anteriormente había esbozado en sus largos paseos solitarios.

También conviene tener en cuenta el intenso dolor que le produjo la ruptura de su amistad con R. Wagner, a pesar de haber pasado ya algún tiempo desde que se produjo tal ruptura, pues estaban muy unidos tanto por la música como por su intenso interés por la Filosofía. Y, de hecho, Nietzsche lo recordó en bastantes ocasiones con nostalgia, a pesar de que ambos fueron incapaces de reconciliarse.

Algo similar, aunque no idéntico, podría decirse de su amistad con Erwin Rohde, con quien Nietzsche estuvo muy unido desde sus años comunes de estudiantes en la universidad de Leipzig. Hay varias cartas de Nietzsche rogando a Erwin Rohde su cariño ante la enorme soledad en que se encontraba. Sin embargo, Rohde se fue distanciando de Nietzsche sin explicación alguna. De hecho, Nietzsche llegó a comentar tristemente decepcionado a H. Köselitz el hecho de que pasara mucho tiempo sin recibir correspondencia de Rohde.

Y así, la enorme *frustración* sufrida por todos estos motivos pudo provocarle un sentimiento de *agresividad* y su *desplazamiento* correspondiente, extendiéndose de manera difusa no sólo contra la mujer en general, sino proyectándose en sus escritos en general, cuyo tono agresivo se percibe de manera especial en diversas páginas de *Así habló Zaratustra*, sobre todo si las comparamos con las obras escritas anteriormente.

Por todo ello, más otra serie de motivos, puede explicarse que no le resultase demasiado difícil *escribir* en favor de la esclavitud de la masa, de la muerte de los malformados o del sacrificio de la misma humanidad para dar paso al superhombre. Pero, claro está, una cosa es *escribir* al estilo de Bram Stoker o Edgar Allan Poe y otra muy distinta es *actuar* de acuerdo con lo que se escribe, tan dominado por una profunda depresión crónica, siendo llevado por una racionalidad muy dependiente de factores psicológicos tan negativos como consecuencia de dicha depresión por toda esa acumulación tan dura de motivos, a la que hay que añadir algunos más.

3) La defensa que hace Nietzsche de la esclavización de la masa, así como la del sacrificio de la misma humanidad podría tener como una de sus causas indirectas, según ya he indicado, la *fuerte depresión* sufrida desde finales del año

1882 hasta ya avanzado el año 1883 -o más tarde todavía- como consecuencia de *su ruptura afectiva con Lou Salomé*, de quien había estado profundamente enamorado, así como consecuencia de la serie de *difamaciones* que se produjeron contra él a propósito de su relación ella. Ambos hechos los vivió con tal intenso sufrimiento que a lo largo de los meses siguientes llegaron a provocarle incluso *tentaciones de suicidio*.

Así, en relación con la serie de difamaciones que sufrió, el 20 de diciembre de 1882 en carta a F. Overbeck le dijo:

> "Este año he vuelto «entre los hombres» con un auténtico anhelo — pensaba poder recibir algún signo de *afecto* o *consideración*. He conocido el desprecio, la desconfianza y, respecto a lo que puedo y quiero hacer, una irónica indiferencia. A causa de ciertas desafortunadas casualidades, he experimentado todo ello de la manera *más cruel"* [370].

En ese mismo mes de diciembre, escribió todavía una carta a Paul Rée y a Lou Salomé en la que hacía referencia a la posibilidad del suicidio. En ella les decía:

> "¡Mis queridos Lou y Rée!
> No os preocupéis demasiado por mis accesos de «megalomanía» o por mi «vanidad herida» — e incluso si un día, a causa de algún afecto, ocurriese que me quitase la vida, no habría mucho que lamentar. ¡Qué os importan mis fantasías! (Incluso mis «verdades» os han dejado hasta ahora completamente indiferentes.)"[371].

Poco después, a comienzos de febrero de 1883, en una carta a F. Overbeck, su depresión se manifestaba de manera espe-

[370] CO IV 359. *A Franz Overbeck en Basilea*, <Rapallo, hacia el 20 de diciembre de 1882>.

[371] CO IV, *A Paul Rée y Lou von Salomé en Berlín* (Fragmento); <Rapallo, hacia el 20 de diciembre de 1882>.

cialmente intensa, hasta el punto de referirse más abiertamente a la idea del suicidio:

> "mi madre me ha calificado como una vergüenza para la tumba de mi padre.
>
> Sobre otros ejemplos prefiero callarme — pero hoy el cañón de una pistola es para mí una fuente de pensamientos relativamente agradables"[372]

Ya en marzo, volvió a escribir a Overbeck, comentándole de nuevo el grave estado en que se encontraba, sin hallar sentido a su vida:

> "Pero lo peor es que no consigo ya entender *qué sentido* tiene para mí seguir viviendo aunque sólo sea medio año, todo es tedioso, penoso, *dégoûtant*"[373].

Finalmente, en abril de 1883, en carta a Heinrich Köselitz, se queja nuevamente del desprecio que está sufriendo por parte de buena parte de sus conocidos y de quienes había considerado "sus amigos":

> "Este último año me ha proporcionado, todos de un golpe, numerosos indicios de que mi persona, así como *en esencia* mi vida y mi actuación, son objeto de DESPRECIO (incluyendo mis «amigos» y parientes); y yo no estoy «hecho» para soportar el desprecio"[374].

4) En esta línea de sus sentimientos de profunda tristeza por la conciencia de una progresiva frialdad afectiva hacia él, ligada a su ruptura con Lou Salomé y a la de quienes había

---

[372] CO IV 373. *A Franz Overbeck en Basilea*, <Rapallo, probablemente 9 de febrero de 1883>.

[373] CO IV, *A Franz Overbeck en Basilea*. <Génova, 22 de marzo de 1883>.

[374] CO IV, 402. *A Heinrich Köselitz en Venecia*; <Génova, 17 de abril de 1883>.

considerado amigos, puede verse el contenido del borrador de una carta a su hermana en el año 1885, en la que le comenta -con orgullo- no sólo que no cree que nadie pueda llegar a quererle sino también que no cree que él, dado su alto rango, pueda llegar a querer a nadie:

> "Soy demasiado orgulloso como para creer jamás que una persona pueda quererme *a mí*: pues eso supondría que sabe *quién soy*. De la misma manera, *tampoco creo que yo nunca pueda querer a nadie: eso supondría que encontrara alguna vez —¡milagro de milagros!— una persona de mi rango*"[375].

En cuanto estas palabras las hubiera dicho con total sinceridad, serían otra muestra de su profunda megalomanía, pero también de una racionalización de su toma de conciencia -desde su ruptura con Lou Salomé tres años antes- de su radical dificultad para encontrar una auténtica relación afectiva, de manera que, en lugar de reconocer tal dificultad, llegó a imaginar que su "rango" era tan algo que ni podía ser amado ni podía amar a nadie, pues *nadie había que estuviera a su altura*, lo cual representaría un motivo más en favor de que igualmente hubiera sido capaz de pronunciar las barbaridades a que me estoy refiriendo, dado que *nadie estaba a su altura*.

5) Es también especialmente reseñable la preocupación de Nietzsche por las implicaciones y consecuencias prácticas que podían derivar de sus reflexiones y publicaciones filosóficas, tan extremas y alejadas de una mínima empatía con la masa y con la humanidad en general, tal como queda de manifiesto en una carta a Overbeck del año 1885 en la que le dice:

[375] CO V, 583. *A Elisabeth Nietzsche en Naumburg* (Borrador); <Niza, mediados de marzo de 1885>. La cursiva es mía.

> "Mi vida consiste ahora para mí en el deseo de que todas las cosas sean *diferentes* de como yo las comprendo; y de que alguien haga que *mis* «verdades» no me sean dignas de crédito"[376].

Parece que el solitario de Sils-Maria estaba sinceramente preocupado por las consecuencias que podían derivar de sus ideas para la vida real, pues, al parecer, había diferenciado entre el tratamiento fríamente racional de aquellas cuestiones político-sociales que se había planteado y la de su aplicación a la vida real, pero sin haber tenido en cuenta la premisa relacionada con la afectividad y la empatía natural humanas, en cuanto, si las hubiera tenido en cuenta, le habrían conducido a conclusiones muy diferentes. Y esa empatía era la que ponía de manifiesto en su carta a Overbeck, pero no en sus escritos.

Parece evidente que en el tratamiento de estas cuestiones actuó con *rigor lógico* por lo que se refiere a su crítica de la moral absoluta, pero no por lo que se refiere a las reflexiones que le condujeron a las absurdas ideas relacionadas con la esclavización de la masa o al sacrificio de la misma humanidad, en cuanto había valorado la llegada del superhombre como un bien superior, pero sin tener en cuenta la empatía que podía sentir hacia mucha gente sencilla, al margen de que no destacasen por su cultura o su inteligencia.

Por otra parte, en ningún caso podía llegar a saber por adelantado cómo sería la sociedad de esa nueva aristocracia formada por superhumanos, hasta el punto de que pudiera estar seguro de que fuera una buena apuesta la del sacrificio de la humanidad para comprobar *a posteriori* los resultados de tal experimento. Pero, sobre todo, no había tenido en cuenta su propia afectividad hacia los demás, posiblemente porque, mientras escribía, dejaba

[376] CO V, 609. *A Franz Overbeck*; 2 de julio de 1885.

de lado todo lo que no fuera razonamiento frío, al margen de cualquier sentimiento.

6) Conviene tener en cuenta igualmente las ocasiones -como en 1882- en que defendió el principio moral consistente en *la divinidad de todo ser humano*[377], -y, como es lógico, el consiguiente respeto. Pues, en cuanto *todos los hombres fueran divinos* para él, tal valoración estaría en contradicción con la serie de ocasiones en que exigió la *muerte de los malparados* y el sacrificio de la misma humanidad o la suya propia.

Resulta realmente difícil comprender cómo en un plazo tan breve de tiempo, es decir, entre los últimos meses de 1882, en que escribió a Paul Rée diciéndole que todo hombre era *divino* para él, y enero de 1883, tiempo en el que escribió la primera parte de *Así habló Zaratustra*, pocas semanas después de su ruptura con Lou Salomé, su valoración de la humanidad pudo sufrir un cambio tan radical y absoluto que le llevó a escribir el siguiente pasaje, tan contrario a aquel principio moral:

> "Repleta está la tierra de gentes que sobran, corrompida está la vida por los superfluos. ¡Bueno será que alguien les saque de esta vida, con el señuelo de la "vida eterna!" […] *¡Desearían estar muertos, y nosotros deberíamos respaldar su voluntad!* ¡Guardaos de resucitar esos muertos y de violentar esos féretros que andan!"[378].

Es realmente sorprendente cómo pudo evolucionar Nietzsche de forma tan radical y absoluta por lo que respecta a su valoración del ser humano, pasando de considerarlo divino a

[377] En efecto, en 1882 Nietzsche se había referido a su moral personal, consistente en que «toda experiencia sea útil, todos los días sagrados y *todos los hombres divinos*» (CO IV 292. *A Paul Rée en Stibbe.* Naumburg d/Saale. <Finales de agosto de 1882>). La cursiva es mía.

[378] Z, I, "De los predicadores de la muerte". La cursiva es mía.

defender la muerte de los malogrados o el sacrificio de la humanidad en general para dar paso al superhombre.

Una explicación probable, aunque parcial, como ya he indicado, es que la enfermedad, junto a la fuerte depresión sufrida, hubiese comenzado a manifestarse precisamente a nivel cerebral a través de una radical sequedad afectiva que se produjo en él y en su modo de valorar la vida humana, pasando de su divinización a la indiferencia casi absoluta o a la falta de imaginación o de interés para *ponerse en lugar del otro*. En este punto, conviene recordar igualmente su defensa -teórica al menos- de un *egoísmo absoluto*, a semejanza del defendido por M. Stirner. Tal idea pudo conducirle, siendo consecuente con ella, a un espontáneo olvido de *los demás* o una incapacidad de ponerse mentalmente en su lugar, al menos mientras escribía acerca de su esclavización o de su misma muerte.

Es posible que la suma de los sufrimientos anteriores junto con el detonante del desengaño sufrido respecto a Lou Salomé y la misma evolución de su enfermedad, que finalmente desembocaría en la locura, influyese en que su afectividad natural quedase especialmente dañada, hasta el punto de repercutir en la aparición de una frialdad de sentimientos especialmente intensa respecto a la humanidad en abstracto, quizá con algunas excepciones, como la de sus escasas amistades, además de su madre y su hermana.

Un ejemplo especialmente llamativo de esta progresiva frialdad de sentimientos podemos verlo en un borrador de carta en 1888, dirigida a su "queridísima amiga" -según la considera en otra carta- Malwida von Meysenbug, con quien le había unido una gran amistad, hasta el punto de haberla considerado su "hermana mayor" y de haber estado viviendo durante alrededor de seis meses con ella, con Paul Rée y con A. Brenner, en So-

rrento, dedicados todos ellos a la filosofía durante aquel tiempo. Pues bien, en dicho borrador le dice:

> "Usted es uno de los [—] encuentros de mi vida, usted ha superado todo lo malo ocasionado por W<agner> que he tenido que vivir. ¡Y sin embargo no he tenido con nadie más paciencia que con usted!"[379].

7) En el año 1881 publicó *Aurora.* En dicha obra, llegó a defender a los trabajadores ante la situación de *esclavitud* en que vivían, *como* "tornillos de una máquina". Fue, sin embargo, apenas unos años después cuando Nietzsche defendió la *esclavización de la masa.*

Como ya he dicho antes*,* un cambio tan radical en su manera de pensar y sentir parece que de algún modo pudo estar relacionado con una evolución de su enfermedad a nivel mental, la cual, pudo haber tenido además el detonante de la fuerte depresión sufrida como consecuencia de su ruptura con Lou Salomé.

8) Por otra parte y como ya he dicho, fue precisamente a partir de su ruptura con Lou Salomé cuando su *megalomanía* comenzó a hacerse especialmente patente y muy llamativa, como puede observarse en algunas de sus cartas de este tiempo:

a) Así en una carta a su amigo F. Overbeck, en marzo de 1884, le dice:

> "No sé cómo *he podido* llegar a ello — pero probablemente se me ha ocurrido *por primera vez* el pensamiento que dividirá la historia de la humanidad en dos"[380].

[379] CO VI 1177a. A Malwida von Meysenbug en París (Borrador); <Turín, en torno al 8 de diciembre de 1888>.

[380] CO IV, 494. *A F. Overbeck en Basilea*, <Niza, 8 -marzo- 1884>.

Aunque no consigo entender cómo pudo decir que ese pensamiento, el del eterno retorno, se le había ocurrido a él "por primera vez", cuando ya había aparecido en la antigüedad griega y en el mismo Schopenhauer, ni por qué le concedió tanta importancia -cuando, aunque tal teoría fuera cierta, nadie se acordará de las infinitas vidas vividas y por vivir-, a no ser por su constante necesidad de encontrar motivos constantes y sucesivos para la superación del nihilismo, el cual, a su vez, tal vez ni siquiera se produjo en él a raíz de la "muerte de Dios" -o no sólo, o tal vez lo sintió más intensamente como consecuencia de la intensa soledad que acompañaba a su enfermedad especialmente en las horas más críticas-, horrible enfermedad que le obligó, entre otras cosas, a tener que renunciar a su cátedra, para la que estaba tan bien preparado, a ir perdiendo su relación con gran parte de las amistades de su infancia y juventud, a tener que buscar la superación de su enfermedad en visitas a diversos médicos, la toma de drogas y la visita a diversos balnearios, y a tener que emigrar a diversas ciudades de Italia durante los inviernos en busca de un clima menos duro para su escasa y pobre salud.

b) Igualmente, en otra carta dirigida a Paul Lanzky en abril de 1884, escribe:

> "Usted asiste al nacimiento del libro, en sentido absoluto, más sublime y más rico de perspectivas que se haya escrito nunca, —usted tiene el honor de vivir en la época de este libro: ¿y entonces? ¿No hay nada en usted que le haga decir: bendita la existencia, puesto que pueden nacer cosas así?"[381].

c) Del mismo modo, en carta a H. von Stein en mayo de 1884 le dice en términos parecidos:

[381] CO IV 506a. *A Paul Lanzky en Florencia*; <Venecia, finales de abril de 1884>.

> "moriré con la certidumbre de que los milenios futuros pronunciarán sus juramentos más solemnes en mi nombre"[382].

d) Varios años más tarde, en octubre de 1888, en una carta a Malwida von Meysenbug, escribió en esta misma línea:

> "Ha quedado concluido el primer libro de mi *Transvaloración de todos los valores,* —el acontecimiento filosófico más grande de todos los tiempos, con el cual la historia de la humanidad se parte por la mitad"[383].

e) En noviembre de ese mismo año, escribe a su editor diciéndole con la mayor naturalidad y convicción:

> "Usted tiene el galardón de tener en la editorial las obras *del primer ser humano de todos los milenios*"[384].

f) En carta a su hermana, ese mismo mes, le dice:

> "…no tienes ni la más remota idea de lo que significa estar estrechamente emparentada con el ser humano y con el destino en el que se ha decidido una cuestión de milenios, —yo tengo, hablando con total literalidad, *el futuro de la humanidad en la mano*"[385].

g) Y finalmente, en carta a Carl Fuchs de 11 de diciembre de 1888, su delirante megalomanía y su locura se hacían patentes de manera lamentable con expresiones como la siguiente:

---

[382] CO IV, 514. *A Heinrich von Stein*, 22 de mayo de 1884.

[383] CO VI, 1126. *A Malwida von Meysenbug en Roma*; Turín, 4 de oct. de 1888.

[384] CO VI, 1147. *A Ernst Wilhelm Fritzsch en Leipzig*; *Turín*, 18 de noviembre de 1888. La cursiva es mía.

[385] CO VI, 1145. *A Elisabeth Förster* (Borrador); <Turín, a mediados de noviembre de 1888>. La cursiva es mía.

> "[…] Los próximos años estará el mundo patas arriba: después de que el viejo Dios se haya retirado, desde entonces *yo* gobernaré el mundo"[386].

9) Es igualmente significativa la contradicción existente entre su defensa de la muerte de un sinnúmero de personas y las ocasiones en que defendió un ideal de vida como el del propio Jesús de Nazareth -según su propia interpretación-, no sólo en *Aurora* sino también más adelante, casi al final de su vida lúcida, en los fragmentos póstumos de noviembre de 1888:

> -"La vida ejemplar consiste en el amor y la humildad; en la abundancia del corazón que no excluye ni a los más humildes; en la renuncia formal a querer-tener-razón, a la defensa, a la victoria en el sentido de un triunfo personal; en la fe en la bienaventuranza aquí, en la tierra, a pesar de la miseria, la resistencia y la muerte; en la reconciliación, en la ausencia de cólera, de desprecio; en no querer recibir recompensas; en no haberse atado a nadie; en no tener maestros en el sentido religioso más espiritual; en una vida muy orgullosa sometida a la voluntad de llevar una vida de pobreza y de servicio"[387];
>
> -"Jesús no resiste, no se defiende, ora por ellos. Las palabras al ladrón en la cruz no significan otra cosa: si tú sientes que lo justo es no defenderse, no encolerizarse, no hacer responsables a los otros, sino más bien padecer, compadecer, perdonar, orar por quienes nos persiguen y matan: entonces tú tienes lo único que es necesario, la paz del alma — entonces tú estás en el paraíso"[388].

Tal vez, en el caso de su defensa del ideal de vida relacionado con Jesús de Nazareth, el ermitaño de Sils-Maria hablaba desde los recuerdos y añoranzas más profundos de su infancia,

---

[386] CO VI, 1187. *A Carl Fuchs en Danzig*; *Torino*, via Carlo Alberto, 6, III; <11 de diciembre de 1888>.

[387] FP IV, Noviembre de 1887-Marzo de 1888, 11 [275].

[388] FP IV, Noviembre de 1887-Marzo de 1888, 11 [378].

mientras que en el caso de su defensa de la muerte de los malogrados y del sacrificio de la humanidad estaría hablando desde la fría razón, como consecuencia de la serie de frustraciones provocadas por su durísima enfermedad, así como también por la intensa depresión generada por su ruptura afectiva con Lou Salomé, depresión que, por cierto, teniendo en cuenta la enorme ilusión apasionada con que vivió los meses que duró este corto idilio, es comprensible que la viviera con un intenso sentimiento de haber sido cruelmente engañado y despreciado.

La fuerte decepción e intensa depresión pudo propiciar una grave pérdida de su capacidad de empatía, llevándole a extraer en sus obras postreras las últimas consecuencias derivadas del egoísmo absoluto que había defendido -al menos en teoría-, del ideal del superhombre y de la conciencia de las implicaciones de la negación de la moral absoluta.

Se trata de puntos de vista contradictorios, pues mientras en la mayoría de estos escritos Nietzsche adopta un planteamiento absolutamente egoísta -como él mismo reconoce y defiende- y contrario a la compasión, en el último punto de vista y en aquellos en los que se refiere a Jesús -desde la perspectiva de lo que pudo haber sido su vida, según el punto de vista del propio Nietzsche-, defendió unos valores -entre ellos el de la misma compasión- que representan todo lo contrario de lo que defendió desde esta otra línea de pensamiento que sólo aparece en algunos momentos.

En cualquier caso, lo más difícil de comprender es cómo pudo defender durante esos mismos años la muerte o la esclavización de la masa, por una parte, y, por otra, las ideas de Jesús de Nazareth, consistentes “en el amor y la humildad; en la abundancia del corazón que no excluye ni a los más humildes”,

según su propia interpretación en los pasajes citados de finales de 1887 o comienzos de 1888.

10) En relación con las absurdas ideas sobre la esclavización de la plebe o el sacrificio de la humanidad, tiene interés indicar que anteriormente *D. Hume* había escrito algo parecido, aunque con una finalidad bien distinta, cuyo análisis puede ayudar a para comprender hasta cierto punto "el caso Nietzsche".

Hume había escrito:

> "no es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo"[389],

y su afirmación puede resultar exorbitante en un primer momento. Sin embargo, analizada con frialdad, vemos que es correcta y que no tiene nada de extraordinario ni de escandaloso. Pues, en efecto, Hume habla de la "razón" exclusivamente, pero no del "sentimiento".

Sin embargo, si hubiera incluido "el sentimiento" en esta proposición, el resultado habría sido naturalmente el contrario, pues,

> "la razón es y debe ser solamente la esclava de las pasiones, y no puede pretender otra misión que el servirlas y obedecerlas"[390],

de manera que no es ella, sino que son la atracción y la aversión, surgidas a partir de la experiencia de placer o dolor, las causas de la acción humana. La razón sólo interviene como instrumento de la pasión -o de los sentimientos-; sirve para indicarnos los medios para conseguir determinado fin, pero no para establecer dicho fin, de manera que *la razón no puede justificar ni conde-*

[389] D. Hume: *Tratado de la naturaleza humana,* parte III, sección III, 416; Edit. Nacional, Madrid, 1977.

[390] O.C., p. 415.

nar ninguna pasión -como sería preferir la destrucción del mundo entero-.

Tiene interés igualmente recordar que poco antes de Nietzsche, a comienzos del siglo XIX, *G. W. Hegel* había realizado una defensa de la guerra, pero no como un mal irremediable, sino como un bien, al igual que posteriormente lo hizo Nietzsche. Como escribe Copleston, para Hegel la guerra representaba

> "un fenómeno racional necesario […], es el medio por el que la dialéctica de la historia da un paso adelante […y mantiene] la salud moral de las naciones"[391].

Siguiendo esta misma línea de ideas, en *Así habló Zaratustra* Nietzsche escribió:

> "¿Decís vosotros que la buena causa es la que santifica incluso la guerra? Yo os digo: ¡la buena guerra santifica toda causa"[392].

Podría parecer a simple vista que la intención respectiva de Hegel y de Nietzsche no tenían nada que ver entre ellas, pero la verdad es que sí tenían mucho en común, pues tanto Hegel como Nietzsche entendieron la guerra como un enfrentamiento que se resolvía con determinado *progreso*. En el caso de Hegel, se trataba del progreso del espíritu absoluto hacia su autoconciencia a través de la conciencia del hombre. En el caso de Nietzsche, su pretensión era la de que se diera un nuevo enfrentamiento de la nobleza guerrera contra la plebe con la finalidad especial de recuperar el poder político para una nueva aristocracia -la de los superhombres- y "transvalorar" los valores relacionados con la vida terrenal, librando a la nueva sociedad de

[391] F. Copleston: *Historia de la Filosofía,* VII, p. 172; Ed. Ariel, Barcelona, 1978.

[392] Z, I, "De la guerra y del pueblo guerrero".

los antivalores provenientes de la nobleza sacerdotal, basados en el resentimiento y en el desprecio a la vida terrena, en espera de la "vida eterna" del cristianismo.

Pero lo que al parecer sucedió en el caso de Nietzsche es que o bien olvidó tener en cuenta el sentimiento de empatía en las premisas de sus razonamientos, quedándose exclusivamente con el espejismo del alto valor del superhombre, o bien sus sentimientos habían quedado tan adormecidos que, a partir del altísimo valor con que se le presentó dicho espejismo, pudo llegar a conclusiones tan brutales como las mencionadas.

Y así, a pesar de la coherencia racional que pudiera haber en las conclusiones a que llegó, le faltó en sus razonamientos una premisa tan esencial como la relacionada con la empatía hacia los demás o, de manera más general, con los sentimientos que de manera natural tenemos hacia nuestros semejantes -y hacia muchas otras formas de vida-, en cuanto tales sentimientos existen de manera natural, aunque no sea en un grado excesivo.

Parece evidente que tal ausencia de empatía -o, más exactamente, de la premisa correspondiente a dicha empatía- le condujo a esa conclusión tan extremadamente contraria a aquel principio moral que dijo haber sostenido en favor de la "divinidad de todo ser humano".

11) Su misma visión del *superhombre*, por el que tanta fascinación llegó a manifestar, fue en realidad otro síntoma del agravamiento de su enfermedad. Sólo así se explica que llegase a desear su aparición hasta el punto de ofrecer su propio sacrificio, además del sacrificio del prójimo o el de la humanidad, según escribió ya en 1883:

> "Mi exigencia: crear seres que estén muy por encima de la especie 'hombre': y a esta meta sacrificarme a mí mismo y al 'prójimo' "[393].

Por lo que se refiere a la consideración del sacrificio de la humanidad, considerado como un progreso, conviene recordar la barbaridad del texto ya citado de *La genealogía de la moral* según el cual

> "la parcial *inutilización*, la atrofia y la degeneración, la pérdida de sentido y conveniencia, en una palabra, la muerte, pertenecen a las condiciones del verdadero *progressus* […] La grandeza de un "progreso" *se mide,* pues, por la masa de todo lo que hubo que sacrificarle; *la humanidad en cuanto masa, sacrificada al florecimiento de una única y más fuerte especie hombre —eso sería un progreso*[394].

En un sentido similar puede tenerse en cuenta un fragmento póstumo de 1888:

> "Para la prosperidad de la especie es indiferente que algunos individuos cualesquiera se sacrifiquen a sí mismos (— sea de manera monacal y ascética o con la ayuda de cruces, hogueras y patíbulos, como «mártires» del error). *La especie necesita el ocaso de los malogrados, de los débiles, de los degenerados*: pero precisamente a ellos se dirigió el cristianismo como fuerza conservadora, y todavía intensificó ese en sí ya tan poderoso instinto de los débiles"[395].

Sólo la gravedad de su enfermedad, que en diciembre de ese mismo año 1888 ya había desembocado en la locura -aunque el llamativo ataque se produjera el 3 de enero siguiente-, podía ser compatible con estas palabras tan duras y, por ello, -al margen de que a partir de la defensa del determinismo deriva la

[393] FP III, Primavera - Verano de 1883, 7 [21].
[394] GM II 12. La cursiva es mía.
[395] FP IV, Primavera de 1888, 15 [110]. La cursiva es mía.

ausencia de responsabilidad moral, como defendió Nietzsche muy razonablemente- fue la serie de causas y motivos mencionados, en especial el de la evolución de su enfermedad a partir del año 1883, lo que determinó la transformación tan radical que se produjo en su mente, llevándole a escribir y a defender esa serie de absurdos que, desde la perspectiva de un psiquiatra, sólo podrían verse como síntomas de que una afección realmente grave estaba dañando su cerebro y su mente de manera irreversible.

EPÍLOGO
El superhombre y el nazismo hitleriano

En algunas ocasiones se ha llegado a considerar, aunque sólo sea por quienes tienen un conocimiento muy superficial del pensamiento de Nietzsche, que su concepto del superhombre hacía referencia a hombres del tipo de la antigua *raza aria*, a la que menciona en diversas ocasiones como ejemplo de raza *noble* por su conducta espontánea, impetuosa y regida desde valores propios y no sometida a supuestos deberes objetivos, en contraposición a la actitud de la masa de "los esclavos". Sin embargo, el superhombre, aunque compartiría en parte sus valores con aquella "raza aria" y con otros pueblos, representó más un ideal para el futuro que una nostalgia del pasado.

Además, según el propio Nietzsche, los alemanes de su tiempo nada tenían que ver con aquella raza del pasado, respecto a la cual, al igual que respecto al imperio romano, manifestó su admiración por su forma de vida realizada desde la libertad y la espontaneidad más absoluta y desde el desprecio a cualquier norma externa que frenase sus impulsos espontáneos, agresivos y dominadores, similares a los que pudiera sentir cualquier animal predador.

En la Alemania de la segunda mitad del siglo XIX, el tiempo de Nietzsche, hubo ya un movimiento nacionalista con la tendencia a ensalzar a este país desde un chauvinismo exagerado que quedó plasmado en agrupaciones como la Asociación Pangermánica, antecesora del posterior partido nacionalsocialista de Hitler. A dicha asociación y como personaje de relevancia perteneció Bernhard Förster, que se casó en 1885 con Elisabeth, la hermana de Nietzsche. Éste había manifestado la antipatía que le provocaba la ideología antisemita de la asociación a que pertenecía su cuñado, pero trató de seguir manteniendo buenas relaciones con su hermana y con su cuñado.

En relación con la ideología de la Asociación Pangermánica se creó el himno alemán, que tenía como uno de sus versos

«Deutschland, Deutschland über alles»[396],

que fue utilizado también como consigna. En relación con ella escribió Nietzsche:

"es quizá la consigna más estúpida que haya existido jamás"[397].

Además, lejos de ser un fanático defensor de todo lo alemán, Nietzsche criticó duramente a los alemanes por diversos motivos, como su exagerada afición a la cerveza, diciendo de ellos:

- "desde hace casi mil años este pueblo [Alemania] se ha venido entonteciendo paulatinamente; en parte alguna se ha hecho un

[396] "Alemania, Alemania por encima de todo".

[397] FP III, Principios de 1884, 25 [568]. Con esa letra y, en especial, con las palabras «¡Alemania, Alemania, por encima de todo!» se pretendía fortalecer el sentimiento de unidad de Alemania, que por entonces (1841) todavía no era muy fuerte. Por cierto, se trata de una consigna muy similar a la utilizada por D. Trump, "¡America first!" ("¡América primero!") para las elecciones de USA en 2017.

> uso más vicioso de los dos grandes narcóticos europeos: el alcohol y el cristianismo […] ¡…cuánta *cerveza* hay en la inteligencia alemana!"[398].
>
> - "Los alemanes son perezosos y de ahí el que prefieran adaptarse a un modelo; se ahorran el tener que pensar"[399].

En *Ecce homo*, su última obra, publicada póstumamente, hay toda una serie de críticas a los alemanes que, a pesar de ser realmente exageradas, merecen ser recordadas a fin de eliminar cualquier sospecha que pudiera quedar acerca de un posible enaltecimiento nacionalista alemán por parte de Nietzsche. Cito a continuación algunos pasajes especialmente significativos que no requieren de comentario alguno:

> - "¡Todos los grandes crímenes contra la cultura en los últimos cuatro siglos los tienen ellos [los alemanes] sobre su conciencia! Y siempre por el mismo motivo, por su profundísima cobardía frente a la realidad, que es también la cobardía frente a la verdad, por su falta de veracidad, cosa que en ellos se ha convertido en un instinto"[400].
>
> - "El «espíritu alemán» es mi aire viciado: me cuesta respirar en la cercanía de esa suciedad in psychologicis [en asuntos psicológicos] convertida en instinto y que se revela en cada palabra, en cada gesto de un alemán"[401].
>
> - "Forma incluso parte de mi ambición el ser considerado como despreciador par excellence [por excelencia] de los alemanes. La desconfianza contra el carácter alemán la manifesté ya cuando tenía veintisiete años […]; para mí los alemanes son imposibles. Cuando me imagino una especie de hombre que contradice todos mis instintos, siempre me sale un alemán"[402].

---

[398] OI, "Lo que falta a los alemanes", 2.
[399] FP II, Finales de 1880, 7 [94].
[400] EH, "El caso Wagner", 2.
[401] EH, "El caso Wagner", 3.
[402] EH, "El caso Wagner", 4.

> - "Pero los alemanes son canaille [chusma]. Uno se rebaja con el trato con alemanes: el alemán nivela. Si excluyo mi trato con algunos artistas, sobre todo con Richard Wagner, no he pasado ni una sola hora buena con alemanes"[403].

En relación con esta cuestión tiene también cierto interés hacer referencia al sentimiento de Nietzsche respecto a sus orígenes familiares, pues, lejos de mostrarse orgulloso de sus ascendientes alemanes, lo estaba de sus posibles ascendientes polacos, hasta el punto de llegar a escribir:

> "Yo soy un aristócrata polaco pur sang [pura sangre], al que ni una sola gota de sangre mala se le ha mezclado, y menos que ninguna, sangre alemana"[404].

Respecto a estos posibles orígenes polacos, en sus escritos póstumos había escrito:

> "Me han contado que el origen de mi linaje y de mi nombre se retrotrae a unos nobles polacos que se llamaban Niëtzky, que hace unos cien años abandonaron la casa y el título […] Lo que en mí haya de sangre alemana proviene únicamente de mi madre, de la familia Oehler, y de la madre de mi padre, de la familia Krause, pero me parece que en lo esencial sigo siendo polaco"[405].

De hecho, cuenta también que en múltiples ocasiones los polacos con quienes se encontraba lo saludaban como a un polaco por su fisonomía.

No se han demostrado los supuestos orígenes polacos de los antepasados de que habló Nietzsche, pero lo que tiene más interés es lo orgulloso que se sentía de tales supuestos orígenes, al margen de que le hubieran informado acertada o erróneamente.

---

[403] EH, "El caso Wagner", 4.
[404] EH, "Por qué soy tan sabio", 3.
[405] FP II, Verano de 1882, 21 [2].

Por otra parte y aceptando la legislación suiza, no tuvo inconveniente alguno en renunciar a su nacionalidad prusiana (alemana), lo cual habría sido impensable en alguien que hubiese pretendido enaltecer a su pueblo de manera fanática, al margen de que, a pesar de sus críticas, afirmase su amor por Alemania.

Además, a pesar de sentir especial admiración por Goethe y también en determinados momentos por A. Schopenhauer y por R. Wagner, llegó a lamentar haber escrito en alemán su obra *Así habló Zaratustra* en cuanto tal hecho pudiera servir de excusa para que se interpretase su pensamiento como un apoyo a posibles aspiraciones imperialistas alemanas:

> "Un libro para pensar, nada más: pertenece a aquellos a los que pensar les da placer, nada más... El hecho de que esté escrito en alemán es, por lo menos, intempestivo; desearía haberlo escrito en francés, para que no aparezca como apoyo de algún tipo de aspiración imperial alemana. Libros para pensar, […] ...Los alemanes de hoy ya no son pensadores […] La voluntad de poder como principio les sería dif<ícilmente> comprensible... Precisamente por ello desearía no haber escrito en alemán mi Z<aratustra>"[406].

Una explicación de la aversión que Nietzsche llegó a sentir por los alemanes consiste en el hecho de que se sintió muy defraudado en cuando sus obras no sólo se vendieron poco entre ellos, sino que incluso en diversas ocasiones fueron despreciadas y objeto de burla, y esto, sin duda, le dolió mucho.

Por quien Nietzsche mostró su admiración en diversos momentos no fue por los alemanes sino por los franceses y por los mismos *judíos*, a quienes tanto odio manifestó el partido nazi y contra quienes tantos actos de barbarie realizaron antes y duran-

[406] FP IV, Verano de 1887, 9 [188].

te la segunda guerra mundial. No obstante, también criticó a los judíos del pasado, pero no por otro motivo sino porque consideró que habían sido los creadores de la "moral de esclavos", basada en el *resentimiento*, y porque a través del judío Pablo de Tarso habían creado el cristianismo, con su carácter nihilista, negador de los valores de la vida y basado en el resentimiento contra los *señores*, quienes estaban dotados de una fuerte vitalidad que les había llevado a afirmar el valor de la vida terrena y a vivir sin someterse a otra norma que no fuera la de su propia fuerza y su propia espontaneidad vital.

Por lo que se refiere a *su actitud respecto* a *los judíos*, manifestó con absoluta claridad su admiración, así como la consideración y apoyo a la idea de que los judíos deseaban sentirse aceptados e integrados en Europa. Criticó, por ello, a los antisemitas y llegó incluso a pedir su destierro.

Sin embargo, es posible que, como consecuencia de sus duras críticas contra los judíos desde una perspectiva exclusivamente religiosa y moral, y, como su misma hermana simpatizase con el partido nazi, tergiversase la obra póstuma de Nietzsche y llegase a recibir en su casa al propio Hitler, estos hechos debieron de contribuir a que se malinterpretase su pensamiento, considerándolo equivocadamente como racista, a pesar de sus abundantes críticas al racismo.

No obstante, en relación con la moral judía, escribió:

> "Todo lo que se ha hecho sobre la tierra contra "los nobles", "los poderosos", "los amos", "los gobernantes" es muy poca cosa en comparación con lo que han hecho contra ellos los judíos, ese pueblo sacerdotal que sólo ha sabido vengarse de sus enemigos y opresores, en definitiva, invirtiendo radicalmente los valores de éstos, es decir, mediante un acto de *venganza de lo más espiritual.* [...] Los judíos han sido quienes en un alarde de pasmosa consecuencia osaron invertir la ecuación valorativa

> aristocrática (bueno = aristocrático = poderoso = hermoso = feliz = grato a Dios) y defendieron su inversión con encarnizamiento de odio frenético, proclamando: "¡únicamente los miserables, los pobres, los impotentes, los humildes son los buenos; únicamente los atribulados, los agobiados, los enfermos, los feos son los piadosos y gratos a Dios, y serán los únicos que gozarán de la eterna bienaventuranza; —en cambio vosotros, los nobles y poderosos, sois para siempre los malignos, los crueles, los concupiscentes, los insaciables, los impíos, y hasta la consumación de los siglos seréis los réprobos, los maldecidos y condenados!"... Sabido es quién ha recogido la herencia de esta inversión judía de los valores... [...] con los judíos se inicia la *sublevación de los esclavos en la moral...*"[407].

Pero, como ya he indicado, desde una perspectiva no moral sino sólo hablando de los judíos como pueblo, el punto de vista de Nietzsche fue de una profunda admiración, tal como queda de manifiesto en el siguiente pasaje:

> "...los judíos son, hoy por hoy, la raza más fuerte, tenaz y pura en Europa; saben sobrevivir bajo las condiciones más adversas [...] Es innegable que los judíos, si quisieran -o si se los forzaba, como parecen proponérselo los antisemitas-, podrían asegurarse ya ahora el predominio, y aun literalmente el dominio sobre Europa, como lo es, por otra parte, que *no* aspiran, no hacen planes, para tal objetivo. Por ahora, muy al contrario, *quieren y desean [...] ser absorbidos, asimilados en Europa, por Europa; ansían verse por fin firmemente arraigados, admitidos y respetados en alguna parte y poner término a su existencia trashumante, al 'judío errante'". Debiera prestarse atención y apoyo a esta tendencia y aspiración [...], para cuyo fin sería quizá conveniente y natural desterrar a los gritones antisemitas. Debiera facilitarse la asimilación de los judíos"*[408].

[407] GM, I, parágrafo 7.
[408] BM, parág. 251. La cursiva es mía.

Como ejemplo de otro pueblo especialmente valioso en la historia Nietzsche manifestó de manera especial su admiración por el *Imperio Romano*, pueblo organizado que conquistó y estructuró política y culturalmente una gran parte de los pueblos de Europa, del próximo oriente y del norte de África. De ellos, entre otras cosas, escribió Nietzsche:

> "Los romanos eran fuertes y nobles; nunca antes ni después hubo, ni siquiera se soñaron, otros más fuertes y nobles"[409].

Un motivo realmente importante por el que en diversas ocasiones se ha interpretado su pensamiento como precursor del nazismo se encuentra en alguno de sus escritos acerca del superhombre, muy exagerados por lo que se refiere a la defensa de la esclavitud de la plebe para servir al superhombre o a la futura aristocracia, así como por lo que se refiere a su defensa del infanticidio de los malformados y débiles, y por la idea de la aplicación de métodos eugenésicos para la mejora de la humanidad, puntos de vista, que, como he explicado, adoptó a partir del año 1883 por toda una serie de causas, la más importante de las cuales debió de ser el agravamiento de su enfermedad, que debió de afectar seriamente a su salud mental, según se puede percibir especialmente en algunas de sus cartas, con manifestaciones muy llamativas de megalomanía, también presentes en los títulos de algunos capítulos de su última obra, *Ecce homo*, como "Por qué soy tan sabio", "Por qué soy tan inteligente", "Por qué escribo tan buenos libros", o en expresiones pretendidamente serias, relacionadas con su teoría del eterno retorno, como la siguiente:

[409] GM, I, 16.

> "Confieso que la objeción más honda contra el «eterno retorno», que es mi pensamiento auténticamente abismal, son siempre mi madre y mi hermana"[410],

a pesar de que tanto su madre como su hermana, al margen de la grave situación de tensión momentánea surgida entre ellos a raíz de su ruptura con Lou Salomé, siempre estuvieron a su lado, tanto desde el afecto como desde su ayuda en lo referente a sus necesidades materiales, como el envío bastante regular de paquetes de comida, de ropa, de libros o de cualquier otra cosa que pudiera necesitar. Pero, al parecer, a Nietzsche le dolió tanto la actitud de ambas en el asunto de Lou que, según se desprende de su correspondencia, llegó a olvidar en diversos momentos lo mucho que ellas habían hecho por él.

No obstante, conviene recordar una carta de Nietzsche a su hermana, especialmente afectiva y llena de tristeza ante la perspectiva de la marcha próxima de Elisabeth con su marido a Paraguay, carta que contrarresta -y hasta cierto punto explica- las palabras tan duras escritas posteriormente en *Ecce homo* contra ella -y contra su propia madre-. Dice así:

> "Hablando seriamente: te enviaría todo lo que tengo si eso pudiera ayudar a volver a traerte pronto […] ¡Y el estúpido gran mar entre medio! y con cada huracán del que llegan aquí noticias tu hermano se irrita y se pregunta cómo, por lo que más quiera, la Lama [Elizabeth] ha llegado a lanzarse a una aventura así. Me contengo, en la medida de lo posible, pero una melancolía sin igual me domina todos los días, y especialmente por la noche"[411].

En relación con esta carta conviene tener en cuenta que, en medio de su constante sentimiento de soledad, quienes siempre

[410] EH, "Por qué soy tan sabio", 3.

[411] CO V, 669. *A Elisabeth Förster en Naumburg*, <Niza,> Domingo. <7 de febrero de 1886>.

habían estado a su lado incondicionalmente fueron su madre y su hermana, de manera que en aquel momento Nietzsche lamentaba la marcha de su hermana a Paraguay con un sentimiento muy profundo de abandono y casi desesperación, hasta el punto de llegar a decirle

> "te enviaría todo lo que tengo si eso pudiera ayudar a volver a traerte pronto".

Por otra parte, cuando en enero de 1889 sufrió el fulminante ataque de locura, quien estuvo a su lado fue su madre especialmente, pero también su hermana, al margen de su posterior actuación irrespetuosa en relación con los fragmentos póstumos de su hermano.

Otro motivo que le condujo a estas ideas tan incomprensibles en contra de la masa menos dotada desde el punto de vista intelectual fue, al parecer, la aparición en él de una especie de sequedad afectiva, motivada posiblemente, como ya he señalado, por diversas causas, como su misma enfermedad tan dura y su progresivo empeoramiento a lo largo de tantos años, pero también su ruptura con Lou Salomé, de quien había estado perdidamente enamorado, ruptura que le provocó un profundo desengaño y una depresión tan enorme que le llevó a plantearse la idea del suicidio.

Pero el motivo más importante de esta interpretación equivocada de su pensamiento se encuentra especialmente en la actitud de su hermana, quien, aprovechando el estado de absoluta postración de Nietzsche durante sus últimos años de vida, sumido ya en la locura, no tuvo escrúpulos en introducir en los fragmentos póstumos de su hermano una serie de modificaciones de tendencia pronazi.

Con posterioridad se descubrió este falseamiento, y a raíz de este descubrimiento se realizaron estudios detallados a fin de

conocer qué era lo escrito realmente por Nietzsche y qué era un falseamiento introducido por su hermana -y tal vez en alguna medida por su amigo Heinrich Köselitz-.

Estos estudios dieron finalmente como resultado la publicación en los años sesenta del pasado siglo de una nueva edición de las obras de Nietzsche a cargo de Mazzino Montinari y de Giorgio Colli, eliminando de ella en la medida de lo posible las lamentables falsedades introducidas por su hermana.

Además, Elisabeth se afilió al partido nazi en 1930, invitó a Hitler a visitar el archivo-Nietzsche en Weimar y a visitarla personalmente en su casa en 1933. El respeto de Hitler hacia la imagen que se había forjado de Nietzsche y del "superhombre" fue tan fanático que, en 1935, cuando falleció Elisabeth y él era ya canciller de Alemania, acudió personalmente a su funeral.

Parece evidente que estos hechos influyeron de manera decisiva en que se malinterpretase una parte importante de la obra de Nietzsche como una apología de la raza aria germánica y ello diera mayor impulso al partido nazi, con las horribles consecuencias que conocemos.

Por otra parte, por lo que se refiere a la hipótesis de que su doctrina del *superhombre* tuviera algo que ver con un supuesto renacimiento de la *raza aria*, es evidente que tal idea no tuvo nada que ver con ese ridículo interés del fanatismo nazi, a pesar de que la obsesión de Nietzsche por favorecer la llegada del superhombre influyese de algún modo en que se interpretase su pensamiento desde la perspectiva nazi, pero radicalmente alejada de sus auténticas ideas.

Y, desde luego, el propio Hitler tuvo especial interés en considerar a Nietzsche y a su superhombre como una especie de profeta o de precursor acerca de sus absurdas ideas acerca de la superioridad de la raza aria germánica -a pesar de que Nietzsche

ya había negado de forma explícita que los alemanes de su tiempo tuvieran algo que ver con aquellos arios tan lejanos en el tiempo-.

Por todo lo indicado, es ciertamente incorrecta cualquier interpretación *racista, nacionalista* o *antisemita* de su pensamiento, pues fueron muchas las ocasiones en las que se pronunció abiertamente en contra de las tendencias mencionadas.

Así, por lo que se refiere a un supuesto *antisemitismo*, ya he señalado antes la admiración que Nietzsche sintió por el pueblo judío desde un punto de vista intelectual, de manera que su única crítica fue la relacionada con el hecho de haber sido, a su entender, el pueblo que introdujo en la sociedad europea "la moral de esclavos", tan contraria a una valoración positiva de la vida.

Y, por lo que se refiere al *racismo y al nacionalismo*, hay que decir que se pronunció de manera explícita *en contra de tales ideas* y *en favor de la unión europea*, de la que fue en cierto modo precursor, de acuerdo con pasajes como los siguientes:

> - "Los hombres *sin patria* somos demasiado múltiples y heterogéneos en punto a raza y origen, en cuanto "hombres modernos", y en consecuencia *no estamos dispuestos a participar de la mendaz y narcisista autoadmiración racial* que se exhibe hoy día en Alemania como signo de "alemanidad" [...] En una palabra — ¡y que sea nuestra "palabra de honor"! — somos *buenos europeos*"[412].
>
> - "Me agradaría [...] que Europa se vea, al fin, obligada [al igual que Rusia] a volverse igualmente peligrosa, es decir, a aunarse, por obra de una casta nueva, ama de Europa, en una voluntad única, una denodada y terrible voluntad propia capaz de fijarse metas a través de milenios; —para que se acabe, por fin, la larga

[412] GC, parág. 377. La cursiva es mía.

> comedia de su fragmentación en Estados y también de su fragmentación en voluntades dinásticas y democráticas"[413].
>
> - "A causa del divorcio morboso que la locura nacionalista ha establecido, y establece todavía, entre los pueblos de Europa, [...] se pasan por alto o se interpretan de una manera antojadiza y mendaz signos absolutamente inequívocos de que *Europa quiere unificarse*"[414].

Y así, de manera más concreta y en relación con el nacionalismo alemán -o con el de otros pueblos- el punto de vista de Nietzsche fue inequívocamente crítico y expresamente favorable a la *unidad de Europa*, pretendiendo, eso sí, para Europa una hegemonía mundial.

En este sentido podría decirse que Nietzsche defendió cierto nacionalismo: Se trataría de un *nacionalismo europeo*, defendido por su propio valor y también como antídoto frente a la fragmentación de Europa en diversos nacionalismos *regionalistas.* Escribe en relación con esta cuestión:

> - "el nacionalismo, esa enfermedad e insensatez *más reñida con la cultura* que darse pueda, esa *névrose nationale* [neurosis nacional] de que está aquejada Europa, esa perpetuación de la fragmentación del continente en un mosaico de pequeños estados, de la política *mezquina*; han despojado a la propia Europa de su sentido, de su *razón*, la han metido en un callejón sin salida…"[415].
>
> - "Estamos en medio del peligroso carnaval del delirio de las nacionalidades, donde toda fina razón se ha escabullido y la vanidad de los más groseros pueblos perdidos grita por sus derechos de existencia separada y de soberanía..."[416].

---

[413] BM, parág. 208.
[414] BM, parág. 255.
[415] EH, "El caso Wagner", 2.
[416] FP IV, Otoño de 1885-Otoño de 1886, 2 [3].

Refiriéndose en especial al nacionalismo de diversas regiones de la propia Alemania, Nietzsche se lamentaba igualmente a causa de esta forma de pensamiento político:

> "En ese momento [año 1815] cayó de pronto la noche sobre el espíritu alemán, que hasta entonces había tenido un día prolongado y alegre: la patria, las fronteras, el terruño, los ancestros —todo tipo de estrecheces comenzaron de pronto a reivindicar sus derechos"[417].

Y, ya en su propia época, le resultó fácil ver lo absurdo y ridículo que resultaba la exaltación patria, como si tuviera sentido que cualquier pueblo se creyera el centro del universo y como una realidad tan especialmente valiosa que no pudiese convivir en paz y armonía con los demás.

En definitiva, resulta evidente que, en relación con los *nacionalismos de pequeños estados o regiones europeas*, Nietzsche los criticó en diversas ocasiones, tanto desde reflexiones de carácter general como en referencia a la propia Alemania y sus *regionalismos*.

Desde un planteamiento general había escrito ya mucho antes:

> "Es sabido que ciencia y sentimiento nacional son términos contradictorios"[418].

Respecto a estas breves palabras, hay que decir que, efectivamente, desde una perspectiva científica no hay argumento ninguno que sirva para apoyar los nacionalismos que no sean consecuencia de una anexión o una conquista previa de otro país sin otro derecho que el de la fuerza, o de un acuerdo pacífico entre los grupos que componen un país, en cuanto la convivencia entre ellos, por motivos históricos o de otro tipo sea más

[417] FP IV, Otoño de 1885-Otoño de 1886, 2 [5].
[418] FP II, Otoño de 1878, 36 [2].

perjudicial que su separación política. Pero el nacionalismo separatista es realmente difícil de entender, sobre todo si tenemos en cuenta los argumentos con que los nacionalistas suelen defender tales doctrinas, que tienen como base el Rh sanguíneo, la lengua hablada, la supuesta superioridad del propio pueblo, sus supuestos orígenes inmemoriales, las incomparables virtudes de sus miembros frente a las de los demás o la "identidad nacional", como si alguno de esos pueblos que esgrimen tales argumentos procediera de otra galaxia, a pesar de que todos tenemos un origen común y de que, sobre todo en la actualidad, todos los pueblos somos una mezcla de personas que provienen de las diversas regiones de la Tierra, patria común de todos. Y así, en el fondo y de manera más o menos consciente, suele ser la mayor riqueza coyuntural de la correspondiente región separatis-ta el argumento principal que, en el fondo, aunque no sea explícitamente reconocido, motiva a los nacionalistas a reclamar su independencia, en cuanto consideren que, separados del resto, vivirían mucho mejor.

En relación con el nacionalismo, escribe Nietzsche con su proverbial agudeza psicológica:

> "La simpatía por los que pertenecen a la comunidad y el odio por el extranjero crecen juntos"[419].

Aquí la perspicacia de Nietzsche acierta plenamente en cuanto es un hecho fácilmente observable que cuanto más unidos se sienten quienes apoyan un sentimiento nacionalista, más crece en ellos el odio o el desprecio contra quien no piensa como ellos. Y, si se quiere un ejemplo no muy lejano, no hay más que recordar lo sucedido en la Alemania de Hitler como consecuencia de la locura nacionalista y racista de la que mu-

[419] FP III, Otoño de 1878, 36 [2].

chos se contagiaron y que tantos sufrimientos y muertes absurdas provocó.

Por otra parte y en cuanto el nacionalismo racista de Hitler iba unido a un militarismo extremo, tiene interés reflejar el utópico punto de vista de Nietzsche, quien acerca de esta cuestión había escrito:

> "Llegará el día en que el pueblo de los ejércitos más victoriosos decida la *supresión* del ejército"[420].

Lo que sí se puede decir de Nietzsche es que tuvo un pensamiento exageradamente *elitista*, pues no sólo señaló la existencia de dos tipos de moral, la moral de señores y la moral de esclavos, sino que habló ampliamente de la existencia de dos tipos de personas claramente diferenciadas, la "aristocracia" y la "masa", pronunciándose en favor de la "aristocracia" y defendiendo que la masa debía quedar esclavizada al servicio de la aristocracia, realizando las tareas físicas necesarias para que la aristocracia pudiera dedicarse a cumplir con su propia misión, relacionada con la cultura -la filosofía, el arte, la ciencia, la política-, tareas para las que la plebe no estaría capacitada, ni convenía que lo estuviera, tanto por el bien de la "plebe" como, sobre todo, por el bien de la misma aristocracia, pues, según escribe en relación con esta cuestión,

> "En realidad, los sufrimientos y privaciones aumentan con el crecimiento de la cultura del individuo; las capas inferiores son las más obtusas; mejorar su situación significa: hacerlas más aptas para el sufrimiento.
>
> […] Si la necesidad y el refinamiento de una formación cultural superior se infiltran en la clase trabajadora, entonces ésta ya no podrá realizar ese trabajo sin sufrir de una manera desproporcionada. Un obrero formado hasta ese punto aspira al ocio y

[420] FP II, Julio-Agosto de 1879, 42 [50].

> no se limita a reivindicar un alivio de su trabajo, sino la liberación de el mismo, es decir: quiere endosárselo a otro. Podría pensarse tal vez en una satisfacción de sus deseos y en una importación masiva de poblaciones bárbaras de Asia y África, de forma que el mundo civilizado tuviese permanentemente a su servicio al mundo no civilizado, y de esta manera se considerase propiamente la incultura como motivo forzoso de servidumbre"[421].

Estas palabras pueden parecer duras y crueles contra la plebe y, de hecho, lo son, pero pensemos en que dentro de la sociedad actual el trabajo más o menos especializado requiere de una formación que determina que los mejor preparados lo consigan, así como una remuneración bastante superior a la de quienes se ocupan de tareas más simples, pero físicamente más duras, que sólo exigen un bajo nivel de formación. Esta realidad económico-laboral no parece muy distinta de la que Nietzsche propuso en aquel momento como consecuencia de su exagerado elitismo.

Sin embargo, a diferencia del punto de vista de Platón sobre estos trabajos y sobre la posibilidad de ascender o descender de clase social, Nietzsche no consideró positivamente una medida como la de la formación cultural de la masa trabajadora, que podría permitirle mejorar su estatus laboral y económico, sino que, por el contrario, sólo pensó que dicha formación podría perjudicar a la clase trabajadora en cuanto sólo sería causa de sufrimiento para ella, pues pensó que la vida de un esclavo con un nivel cultural alto tendría como consecuencia un aumento de sufrimiento, por lo que sería mucho más dura que si estaba simplemente adaptado al trabajo rutinario de cada día. En consecuencia, no se planteó la posibilidad de que el proletariado o una

[421] FP II, Otoño de 1877, 25 [1].

parte de él pudiera dejar esa clase social para ascender a un nivel de categoría superior.

Igualmente y en relación con la formación de la infancia y de la juventud, y como una consecuencia de su elitismo, no fue partidario de generalizar la enseñanza para todas las personas y clases sociales sino que, a diferencia de Platón, defendió un sistema de clases absolutamente separadas, llegando a condenar a la clase trabajadora a permanecer eternamente en su bajo estatus económico-laboral, al margen de cuáles fueran sus capacidades para ascender a una clase más acorde con tales capacidades y a fin de que la élite siempre dispusiera de esclavos, pues, como ya he citado antes, escribió:

> "si se quiere esclavos, [...] no se los ha de educar para señores"[422].

Consecuente con el punto de vista manifestado en el pasaje anterior, pero de manera más dura, según escribe R. Safranski, Nietzsche estuvo en contra de las medidas que se planteaban en Basilea para mejorar la vida de los trabajadores, como la reducción de la jornada laboral, y apoyó igualmente el trabajo infantil. No obstante, parece que en algunos momentos defendió que las condiciones laborales de los trabajadores fueran más soportables[423].

Posiblemente el ambiente de su época así como el de su propia vida, alejada del conocimiento directo de la vida tan miserable del proletariado del siglo XIX, centrada en sus graves problemas de salud y en su vocación por cuestiones filosóficas y culturales de otro tipo, así como el exagerado elitismo de sus últimos años de vida lúcida le impidieron ponderar adecuadamente cómo eran en realidad tales condiciones de vida de los

[422] FP IV, Noviembre de 1887-Marzo de 1888, 11 [60].
[423] Safranski, R.: O. c., p. 158.

trabajadores, y ese desconocimiento pudo condicionar en una medida importante su falta de sensibilidad respecto a este problema. Por otra parte, su elitismo pudo conducirle a considerar que el trabajador no debía hacer otra cosa que trabajar, de manera que, teniendo cubiertas sus necesidades más elementales, no cayese en la tentación de tratar de escapar de su estatus de "esclavo" al servicio de la "aristocracia".

No obstante y en relación con esta cuestión, conviene recordar también que anteriormente, en 1881, Nietzsche había mantenido todavía, al menos en ciertos momentos, un punto de vista social mucho más humanitario, a diferencia de su esclavismo tan agudizado en sus últimos años de lucidez, llegando en aquellos momentos a realizar cierta crítica del capitalismo, en cuanto implicaba la esclavización de los trabajadores, a los que se utilizaba como "tornillos de una máquina"[424], a pesar de que, pocos años después, defendió la esclavitud de la masa al servicio de la nueva aristocracia, la de los futuros superhombres.

Septiembre de 2025

[424] A, II, parág. 206.

ÍNDICE GENERAL

Nietzsche: Sobre su vida y su filosofía…….....	3
Nietzsche: Sobre su vida y su filosofía I……...	5
Siglas utilizadas…….……...……..…….	7
Introducción…..……...……..…….	9
Nietzsche: Acerca de su vida ……..……..….....	23
Notas biográficas……..……..……...……	25
Condicionantes del pensamiento de Nietzsche …….	41
I. La enfermedad…..…..……..……...	43
II. La soledad……...……..……	69
III. Pensadores que influyeron en la filosofía de Nietzsche……	91
Nietzsche: Acerca de su filosofía…..……	105
1. La *veracidad* como valor radical en la obra de Nietzsche……...……...	107
1.1. La contraposición entre *veracidad* y *fe*…….	108
1.2. Crítica de la fe……... ……...	118
1.3. La causa de los errores…….……..……...	126
1.4. Apología vital de la mentira…..……...……	128
2. La crítica del conocimiento……...	137

2.1. La crítica a la Metafísica y a la Ciencia……	141
2.1.1. Crítica de la Metafísica……..…..……..	146
2.2. Crítica de diversos errores de carácter lingüístico-metafísico.....	153
2.3. Crítica de la Ciencia…..……..……..……..	163
2.4. Crítica de las Matemáticas…..……..…….	165
2.5. Crítica a Kant……...…….	166
2.6. Crítica del Lenguaje…….…….	179
2.6.1. El lenguaje: Nietzsche, Freud y Wittgenstein……	181
2.7. El conocimiento como "error vitalmente útil"……..	189
2.7.1. El valor vital de lo falso frente a lo verdadero……...	190
2.8. Lenguaje y Arte……...…….	193
2.9. La superación del escepticismo……	195
3. De la "muerte de Dios" al nihilismo……...….....	197
3.1. La caída más profunda en el nihilismo……..……....	200
3.2. Argumentos contra la existencia de Dios…..……..……..……...	208
3.3. La negación de la moral y el nihilismo…….	219
3.4. Argumentos contra la moral absoluta…….……...……..……	220
3.4.1. Acerca del origen de la moral ...……	224
3.4.2. Bueno y malo, conceptos relativos...…….	228
3.5. Defensa de la necesidad y del determinismo, y crítica de la causalidad ……..……...	230
3.6. Crítica del "libre albedrío" …….……..…….	238
4. El nihilismo y su superación…….	263
4.1. La superación del nihilismo…….…….	270
4.2. El sentimiento de lo dionisíaco…….	272
4.2.1. El coro y los personajes…….	281
4.3. El arte……	285
4.3.1. Arte y veracidad…….	289
4.3.2. El lenguaje como materia del arte…….	295
4.3.3. Arte y religión……	296

4.4. La superación del nihilismo mediante el conocimiento……..	301
4.4.1. La búsqueda del conocimiento…….....	303
4.5. La superación del nihilismo y el eterno retorno…….....	307
4.6. La superación del nihilismo y el superhombre…….	310
5. Moral de señores y moral de esclavos …….	313
5.1. Bueno y malo. Nuevos planteamientos ……..……	323
5.1.1. Bueno (Gut), malo (Schlecht) y malvado (Böse)……..	326
5.1.2. El relativismo de los valores y el triunfo de la moral de esclavos……	330
5.1.3. Racionalización o falseamiento de "ideales"…….	341
5.1.4. Democracia, anarquismo y socialismo…….....	351
5.1.5. Elitismo y esclavismo……	357
5.2. Nobleza guerrera, nobleza sacerdotal y esclavos……..…	360
5.2.1. D. Hume, precedente de Nietzsche en la crítica de la moral de esclavos…….	376
6. Acerca de la compasión en Spinoza y Nietzsche……..	379
6.1. La compasión y la "lucha por la vida"……...…….	399
ÍNDIDE DEL VOLUMEN I…….	403
NIETZSCHE: Sobre su vida y su filosofía II……..	411
7. La moral personal de Nietzsche……	413
7.1. Los "principios morales" de Nietzsche…….	413
7.2. Crítica al utilitarismo. El héroe…….	429
7.2.1. La vida teorética…….	434
7.2.2. El deber autoimpuesto……	435
7.2.3. El heroísmo……	436
7.2.4. La felicidad según Aristóteles y Nietzsche……	439

7.2.5. No felicidad, sino voluntad de poder…….	440
7.3. Otros valores esenciales……	442
7.4. Otras consideraciones acerca de la moral…….	444
7.5. Conclusión……	450
8. Jesús de Nazareth……...	451
8.1. Perspectivas contradictorias acerca de Jesús de Nazareth……	453
8.1.1. Jesús de Nazareth, "el hombre más digno de amor"..	454
8.1.2. Jesús de Nazareth, "el más maligno de los hombres"	462
8.2. Defensa del cristianismo como forma de vida y crítica como "Iglesia"……	467
9. Pablo de Tarso y el cristianismo……...	475
9.1. Los sacerdotes……...	480
9.2. Judíos y cristianos, y su relación con la moral de esclavos…….	486
9.3. Acerca del resentimiento……..	496
9.3.1. El resentimiento en el cristianismo……	503
10. Genealogía de la moral……	517
10.1. Responsabilidad, culpa, castigo y otros conceptos morales……	518
10.2. Origen y finalidad de la pena……..	534
10.3. Civilización y "mala conciencia"……	548
10.4. Justicia y Derecho……...	559
10.5. La transvaloración y el superhombre……..	566
10.6. Origen y ocaso de la religión. Culpa e inocencia……	568

10.7. Génesis del Psicoanálisis……	576
11. La voluntad de poder……...	585
11.1. Carácter unidireccional y bidireccional de la voluntad de poder……	590
11.2. Problemas en relación con *la voluntad de poder* y *el eterbo retorno*……..	596
11.3. Críticas a E. Fink y a J. Habermas, y acuerdo parcial con W. Kaufmann……	610
11.4. Consideraciones finales……..	617
12. El eterno retorno……..	623
12.1. Defensores del eterno retorno……..……..	624
12.1.1. Schopenhauer y el eterno retorno…….	625
12.2. Nietzsche y el eterno retorno……..	627
12.3. Argumentos en favor del eterno retorno…….	632
12.4. El eterno retorno y el nihilismo……...	638
12.4.1. El eterno retorno y la superación del nihilismo…...	643
12.5. La inocencia del devenir…….	650
12.5.1. La “paradoja de Nietzsche”…….	651
12.6. Consideraciones críticas sobre el eterno retorno…….	655
12.6.1. Autocrítica de Nietzsche……..	656
12.6.2. Críticas complementarias…….	662
13. El superhombre……	673
13.1. Los hombres no son iguales……	692
13.2. El “monasterio para espíritus libres”……..	703
13.3. El “progreso” y el superhombre……..	707
13.4. La esclavización de la masa……	710

13.4.1. La esclavitud según Nietzsche y según algunos filósofos griegos…… 717
13.5. El infanticidio…….. 723
13.6. El superhombre como superación del hombre…… 727
13.7. Evolucionismo y eugenesia. Muerte de los malogrados…… 733
14. "El caso Nietzsche"…..…… 749
15. Epílogo: El superhombre y el "nazismo hitleriano" 773
Índice general……. 793